مولوی‌نامه

«مولوی چه می‌گوید»

عقاید و افکار مولانا جلال‌الدین محمد مولوی

بخش اول

تألیف

استاد جلال‌الدین همایی

مولوی‌نامه

«مولوی چه می‌گوید»

عقاید و افکار مولانا جلال‌الدین محمد مولوی

بخش اول

تألیف

استاد جلال‌الدین همائی

شورای عالی فرهنگ و هنر

مرکز مطالعات و هماهنگی فرهنگی

انتشارات آگاه

تهران ۲۵۳۶

چاپ اول ۲۵۳۴
چاپ دوم ۲۵۳۶

مولوی نامه «مولوی چه می گوید»
تألیف استاد جلال‌الدین همائی

انتشارات آگاه
تهران، شاهرضا، مقابل دبیرخانهٔ دانشگاه

چاپ دوم این کتاب در تابستان ۲۵۳۶ در چاپ افست مروی به‌پایان رسید.

مولوی نامه

«مولوی چه می گوید»

فهرست مطالب مولوی‌نامه

بخش اول

۱ــ فهرست اعلام این بخش ضمیمهٔ بخش دوم خواهدآمد انشاءالله تعالی

مطالب | صفحه

مطالب	صفحه

مطالب	صفحه
سفسطهٔ جبر	۸۶
اختیار است اختیار است اختیار	۸۷
اختیار بشر، مخلوق‌اختیار خالق است	۸۸
اختیار بشر، مقهور و مغلوب اختیار الهی است	۸۹
مولوی از دو شاخهٔ اختیار می‌نالد	۹۱
سالك مجذوب و مجذوب سالك درجبر و اختیار	۹۳
قضا و قدر	۹۴
کوشش بشر و قضای الهی	۹۵
تفسیر جف‌القلم بماهوکائن	« «
قضا و مقضی	۹۶
جبر عامه وخاصگان	۹۸
معیت قیومی خالق با مخلوق	۹۹
جان آدمی یا نفس ناطقهٔ انسانی	۱۰۱
حدوث جسمانی وبقاء روحانی نفس انسانی	۱۰۳
امتیاز انسان از دیگر حیوانات بسبب داشتن نفس ناطقه	۱۰۵
اختلاف افراد بشر در نفوس	« «
مولوی و فلاسفهٔ افلاطونی در قدیم بودن نفس انسانی	۱۱۱
حدوث و قدم عالم	۱۱۳
سعادت جاودانی و ازلیت و ابدیت نفوس افراد کامل انسانی	۱۱۴
مثل افلاطونی و ارباب انواع	۱۱۶
اعیان ثابته و اسماء و صفات الهی	« «
قوس صعود و نزول یا سفراستکمالی نفس انسانی از مجردات بمادیات	۱۲۱
چالیش عقل با نفس وکشمکش روح با تن	۱۲۳
حکیم اشراقی نفس انسانی را نور مجرد می‌گوید	۱۲۵
اتحاد ظاهر و مظهر	۱۲۷
وحدت وجود و وحدت موجود	« «
وحدت درکثرت وکثرت در وحدت	« «

مطالب | صفحه

مطالب	صفحه
تمایز و اختلاف ذاتی افراد بشر با یکدیگر	۲۴۰
اولیای‌خدا و مردان کامل از جنس دیگر افراد بشر نیستند	۲۴۱
انبیا و اولیای خدا همه در یك درجه و یك مقام نیستند	۲۴۳
وحدت تکوینی و تشریعی	۲۴۵
میدان خیال وسیع‌تر از دایرهٔ هستی است	۲۴۸
توحید ازآن سوی حس و خیال است	« «
خصایص اولیا و پیغمبران و اقطاب واصل ویبران کامل مکمل	۲۵۱
گرولی زهری‌خوردنوشی شود	« «
کی خورد بنده‌ی خدا الاحلال	۲۵۶
نیروی قدرت خلاقهٔ الهی‌اولیاء	۲۵۷
طاعت عوام، گناه خواص است	۲۵۸
اولیا و مردان حق در ارتکاب خطا و گناه	« «
عطا و بخشش برگزیدگان حق بدون توقع سود و غرض است	۲۶۱
منت اولیای خدا باید کشید، ایشان از خلق منت نمی کشند	۲۶۲
رهبران و طبیبان الهی برای نجات بشرخلق شده‌اند	۲۶۴
خدمت مردان‌حق بخلق بی‌شایبهٔ غرض‌وچشم داشت‌دست‌مزدوپای رنج‌است	« «
عارفان صاحبدل از اسرار غیب و سرایر خلق آگاهند	۲۶۹
ولادت دوم و تبدیل مزاج روحانی	۲۷۱
ولادت ثانی وتبدیل مزاج،شرط اصلی مکتب عرفانی مولوی است	۲۷۲
داد حق را قابلیت شرط نیست	۲۷۴
قیامت صغری وکبری در موت ارادی و طبیعی	۲۷۷
عبادتهای جسمانی برای‌تحصیل ملکهٔ نفسانی وتبدیل مزاج روحانی است	۲۷۸
روح وحی‌گیر اولیا و عارفان کامل	۲۸۱
حدیث بی یسمع و بی یبصر	۲۸۶
نیروی تصرف اولیا و مردان حق در نفوس خلق	۲۸۹
اولیای خدا، باران رحمت و کشتی نجات بشرند	۲۹۱
نغمهٔ درون اولیاء برای اصلاح نفوس و تجدید حیات بشر	۲۹۳

مطالب	صفحه

مطالب	صفحه

مطالب	صفحه
حل مشکل عدم شرط قابلیت بالزوم جهد وکوشش درعالم اسباب ومسببات	۵۳۹
جوینده یابنده است	۵۴۸
سعی و طلب	۵۵۰
جذبهٔ رحمانی و کار و کوشش	۵۵۱
تتمهٔ بحث در حل مشکل اسباب و مسببات	۵۵۴
عنایت حق تعالی بهتر ازکوشش و مجاهدت سالك است	۵۵۸
تخلیه و تحلیه یا پیراستن و آراستن	
قصهٔ مری کردن رومیان و چینیان در هنر نقاشی و صورتگری	
تنبیه و توضیح در علوم و هنرهای رسمی تحصیلی	
مقایسهٔ تحصیل مدرسه با تهذیب اخلاق	۵۸۳
نبوت تشریعی و ولایت تصرفی	۵۸۶
اهمیت مکتب تصوف وعظمت اقیانوس فکر مولوی	۵۸۸
امتیاز مسلك تصوف مولوی از دیگر رشته‌های صوفیه	۵۹۱
جمع مابین ریاضت و ذکر و فکر با وجد و حال و رقص و سماع	۵۹۱

پایان فهرست مطالب مولوی نامه

بخش اول

صوابنامه و مستدرکات

صفحه	سطر	صواب
۱۳	۸	تا خود ماه اصلی
۱۳	۱۶	بحضرت موسی یا شعیب علیهما السلام
۱۵	۲	سه‌گانهٔ
۲۶	۳	و مخصوصاً این مطالب را
۲۸	۳	هرچه کآرد جان
۴۳	۱۰	کرده‌یی هر چیز را
۵۱	۳	مظفر جوی
۵۷	۹	هم نسبت بائمهٔ شیعه
۵۸	۵	و فرصت دیگر
۵۸	۶	بحث می‌پردازم
۶۲	۱۴	بحالت نصب است
۶۳	۱۷	دو سطر مقدم و مؤخر شده است؛ این طور اصلاح شود: «و برحسب وزن متداول فعلی ۶۴ من تبریز الا ۲۰ مثقال گفته‌اند؛ نکتهٔ مهم ریاضی این‌است که اولا اگر حوض آب را بصورت مکعب نساخته باشند».

۶۷	۲	تبیح المحظورات
۷۶	۵	بعد از سطر پنجم علاوه شود:

۱۰- دیت برعاقله است

خونبهای جرم نفس قاتله   هست بر حلمش دیت ابـر عاقله

مربوطست بمبحث حدود و دیات فقه؛ و حکم مزبور در مورد قتل خطاست که دیهٔ آن برعهدهٔ عاقله است: و عاقله را پیش تفسیر کردیم که مراد پـدر و خویشان پدری است و زنان قبیله از این حکم معافند.

۱۱- درمال غصبی ضمان بایدداد: دراکل میته نیز تاممکن است پرهیز وضمان بهتر است

دردفتر ششم در مناظرهٔ مرغ و صیاد از قول مرغ می‌گوید آنگاه‌که دانه را دیده بود

گفت من مضطرم ومجروح حال   هست مردار این زمان برمن حلال

هست دستوری‌که زین گندم خورم   ای امین و پارسا و محترم

و از قول صیاد می‌گوید

گفت مفتی ضرورت هم تویی   بی‌ضرورت گرخوری مجرم شوی

در ضرورت هست هم پرهیز به   ورخوری باری ضمان او بده

۱۲- معاملهٔ خرید و فروش و ایقاع طلاق مشروط بعقل و اختیار است؛ و بدین سبب بیع و طلاق مست لایعقل وکسی که در اثر استعمال بنگ بیخود و بی-هوش شده باشد. صحیح نیست؛ و این حکم مورد اتفاق فریقین است.

مست‌و بنگی‌راطلاق وبیع‌نیست   همچو طفل است‌اومعاف‌ومعتفی‌است

۱۳- بار برگیرند چون‌آمد عرج   گفت حق لیس علی‌الاعرج حرج

از احکام قاطع فقهی است مستند بصریح آیهٔ قرآن‌کریم «لیس علی‌الاعمی حرج ولاعلی الاعرج حرج ولاعلی المریض حرج: سورهٔ نورج ۱۸».
یعنی برکور و لنگ و بیمار پروایی نباشد.

۱۴- وقت تحلیل نماز ای با نمک   زان سلام آورد باید بر ملک

تحلیل: تسلیم آخر نماز است؛ مقابل «تحریم» و «تحریمه» که شروع نماز است با تکبیرةالاحرام؛ و در حدیث نبوی است‌که در بـارهٔ صلوة فرمودند «تحریمها التکبیر و تحلیلها التسلیم».

سلام فرستادن بر انبیا و ملائکه‌را اهل‌سنت در تحلیل نماز واجب می‌دانند اما نزد شیعهٔ امامی وجوب ندارد بل‌که از مندوبات است.

۱۵- در تحیات و سلام الصالحین   مدح جمله انبیا آمد عجین

مربوطست بکیفیت تشهد نماز بطوری‌که معمول اهل سنت و جماعت است؛ و عبارت‌آن موافق روایت بخاری و مسند ابن حنبل چنین است:

«التحیات‌لله والصلوات الطیبات السلام علیك ایهاالنبی و رحمةالله وبـرکاته السلام علینا و علی‌عبادالله الصالحین»

۱۶- گفت پیغمبر که دست هرچه برد   بایدش در عاقبت واپس سپرد

یکی از قواعد مهم فقهی است که آن را «قاعدهٔ ید» می‌گویند؛ مستندبگفتهٔ پیغمبر اکرم صلی‌الله علیه و آله و سلم که فرمود «علی الید ما اخذت حتی تؤدیه»؛ و در فقه شیعی و سنی هر دو معتبرست

۱۷- باعتقاد جمیع مسلمین ازشیعی و سنی، در نماز جماعت امامت کور مکروه است

در شریعت هست مکروه ای‌کیا   در امامت پیش کردن کور را

در متن لمعهٔ شهید اول است «یکره امامة الابرص و الاجذم والاعمی».

***

۷۶	۶	بیش از هفده فقره است
۸۷	۱۹	یك جا در دفتر
۹۱	۱۳	نازك عصبی باشد
۹۷	۷	راضی شوم
۱۱۲	۷	و بعقیدهٔ ما
۱۱۲	۱۲	دراکوان‌سابق
۱۱۶	۱۸	عقول طولیه و عقول
۱۲۸	۲	صافی همچو آب
۱۵۲	۱۵	خیال منفصل
۱۵۲	۱۷	علاوه‌شود:

«توضیحاً برزخ مثالی دو قسم است یکی برزخ نزولی که درسلسلهٔ علل ومعلولات وجودیه است؛ دیگر برزخ صعودی

که مخصوص بعد از موت است؛ و این برزخ از اعمال و ملکات خود انسان متکون می‌شود: یعنی همین صور ملکوتی صفات و خصال بشری است که برزخ صعودی او را بوجود می‌آورد، و نیز باید دانست که اصطلاح هورقلیا.. الخ».

۱۶۱	۱۱	و «بنانج» نیز
۱۶۳	۱۸	مقالت چهاوم از عقاید
۱۶۴	۱–۲	و بذکر اصول وامهات مطالب اکتفا کنیم
۱۷۷	۱۵	نی‌خرد کآنرا
۱۸۰	۱–۲	در مصراع اول «تو» ضمیر خطاب
۱۸۰	۳–۴	در مصراع دوم «تو» باضمهٔ اشباعی
۱۸۰	۱۴	در «صد تو» معنی
۱۸۲	۱۱	بعد از بیت یازدهم علاوه شود:

تو ببنی این جسم، تو آن دیده‌یی وارهی از جسم گر جان دیده‌یی

آدمی دیداست، باقی گوشت و پوست هرچه چشمش دیده است آن چیز اوست

۱۸۵	۱۱	بنزد آنکه
۱۹۰	۲	در سطر دوم نوشته شود با علامت فاصله از بیت بعد:

در بشر روپوش کرده است آفتاب فهم کن والله اعلم بالصواب

***

۱۹۰	۱۰	بطبقه و صنفی
۱۹۷	۱۸	روحانی مذهبی
۱۹۷	۱۹	احمد متوفی
۲۰۸	۸	عکس ماه و عکس اختر برقرار
۲۱۳	۱۵	احوال متباینة
۲۱۳	۱۹	کلام غیرهم
۲۱۵	۲	بعد از سطر دوم علاوه شود:

«ابن ابی الحدید در شرح نهج البلاغه (ج ۲) شرحی عالمانه در این مبحث نوشته و از جمله احتمال داده است

که عقیدهٔ حلول واتحاد از یهود و نصاری دراسلام‌سرایت
کرده باشد».

۲۱۶	۹	استحاله و تبدل
۲۱۶	۱۵	رایج نبود چنانکه
۲۱۷	۷	شلمغانی [محمدبن علی]
۲۱۸	۱۶	کتاب الشهادات لمعهٔ شهید اول
۲۳۳	۵	در نمکلان چون (دړ نمکسار؛ا: خ) خرمرده فتاد
۲۴۰	۶–۷	رادهٔ (۱) از سطر ۶ منتقل شود بآخر سطر ۷
۲۴۲	۴	بحسب ظاهر مشابهت دارند
۲۴۴	۱۶	می‌داند و تصدیق
۲۸۷	۱۵	من کان‌الله
۲۹۱	۱۵	می کن حذر
۲۹۳	۲	لیکن در کمین
۲۹۶	۶	لنفحات رحمة‌الله
۲۹۷	۶	نور چشمانت شود
۲۹۸	۱۳	و ارادت صادقانه
۳۰۰	۱۱	امام محمد غزالی
۳۰۱	۹	و اسرار غیب
۳۰۲	۱۵	کاین جهان پرده است
۳۲۴	۷	ووح فسون کار
۳۳۱	۸	نقوسنا النوریه
۳۳۱	۲۰	۱ـالقدسیة؟
۳۳۶	۶	گنجینهٔ درون
۳۵۶	۲۲	متوفی ۷۹۱ خوانده شده است
۳۹۰	۲۰	چاد مرغ شوم
۴۱۴	۲	سودوآیات
۴۲۹	۱۴	و آداب طریقت
۴۶۷	۱	باید عقل جزوی را

۴۷۴	۱۶	چوب و خشتی
۴۸۰	۲	تیزی دندان
۴۸۹	۱۱	اندر این بحث ارخرد
۴۹۰	۱۷	امام المشککین
۵۲۶	۸	برگزیدهٔ الهی
۵۸۰	۱	فاسألو
۵۸۳	۱۹	دو سطر آخر صفحهٔ بعد را پایان این صفحه باید نقل کنند. «تغییر صفات رذیله وتبدیل مزاج روحانی بکوچهٔ بن‌بست استحاله و امتناع عادی یا عقل عرفی می‌رسد تا آنجا که از انبیای عظام نیز از»
۵۸۴	۲۱–۲۲	دو سطر آخر این صفحه متعلق است بآخر صفحهٔ قبل
۵۸۵	۳	سورهٔ نحل

پایان صوابنامه و مستدرکات مولوی نامه

بخش اول

طبع مولوی نامه بخش اول پایـان یافت در سال هزار و سیصد وپنجاه وچهار شمسی هجری ودنباله‌اش در بخش دوم بفصل سی و سوم آغـاز می‌شود در امتیاز مسلك تصوف مولوی از دیگر رشته‌های صوفیه؛ ولله الحمد اولاً وآخراً و ظاهراً و باطناً

(جلال‌الدین همایی)

جزاه‌الله بالحسنی و عامله بفضله

پیش گفتار

بنام خداوند یگانهٔ بی‌همتا

ای دهنده‌ی عقلها فریاد رس — تا نخواهی تو نخواهد هیچ کس
هم طلب از تست وهم آن نیکویی — ما که‌ایم، اول تویی ، آخر تویی
هم بگو تو، هم تو بشنو، هم تو باش — ما همه لاشیم با چندین تلاش

اللهم علمنی ما ینفعنی وانفعنی بما علمتنی؛ اللهم اقلنی عثرات الکلام وقنی من زلات الاقدام؛ الهی انت ولیبی فی الدنیا والاخرة توفنی مسلماً والحقنی بالصالحین

اللهم ان لم تجعلنی من الاولیاء الذین استخلصتهم لنفسک ولدینك فاجعلنی من اشیاعهم واتباعهم والمهتدین المقتدین بهم وبآثارهم بحق من تقرب الیك من انبیائك واولیائك وعبادك المخلصین صلواتك علیم اجمعین

ای خدای بی‌نظیر ایثار کن — گوش را چون حلقه‌دادی زین سخن
گوش ما گیرو بدان مجلس کشان — کز رحیقت می خورند آن سرخوشان
چون بما بویی رسانیدی ازین — سرمبند آن مشك را ای رب دین

روز یکشنبه بیست وششم اسفندماه ۱۳۵۲ شمسی موافق بیست ودوم ماه صفر ازسال ۱۳۹۴ قمری هجری درمجمعی پرشکوه که بحسن رأی واقدام شایستهٔ

شورای عالی فرهنگ وهنر باتشریفات بایسته ودرخور؛ برای بزرگ داشت حضرت مولانا **جلال‌الدین محمد مولوی** صاحب مثنوی؛ بمناسبت یاد بود هفتصدمین سال شمسی غروب کردن آن آفتاب دانش تاب، ودرگذشت آن‌نابغهٔ نامدارِ علم وادب وعرفان، درتالار رودکی طهران تشکیل یافته‌بود؛ ساعت‌چهار ونیم بعدازظهر این حقیر حدود یک‌ساعت دربارهٔ مولوی سخنرانی کردم؛ تحت عنوان «مولوی چه می‌گوید»؛ که باین جمله آغاز می‌شد: «همه‌چیز در بارهٔ مولوی گفتند؛ ولی نگفتند که خود مولوی چه‌می‌گوید».

غرض ومقصد اصلی من ازاین عنوان بیان عقاید وافکار مولوی بود؛ چونانکه ازگفته‌های خوداو بویژه «مثنوی شریف» که روشنگر همهٔ احوال و جوهر صافی خالص ولب لباب جمیع افکار وعقاید اوست مستفاد می‌شود؛ و همان سخنرانی است که پایه وبنیاد تألیف کتاب **مولوی‌نامه** حاضرشده است.

پیش ازاین بچندین سال نیز درهمین موضوع «عقاید وافکار مولوی» رساله‌یی مفرد آغازکرده ومبلغی کثیر ازآن را نوشته بودم؛ اما استخوان بندی تألیف وزمینهٔ طرح ابواب وفصولش باکتاب حاضر تفاوت داشت؛ و نیز بسبب پیش‌آمد بیماری ورنجوری تن وخستگی‌دماغ. ناقص مانده بود؛ و این همان رساله است که‌درمقدمهٔ سخنرانی وکتاب حاضر (ص ۵) بدان اشارت رفته است.

اتفاق را درآن گیرودار که دست بکارتهیه وپاکنویس سخنرانی بودم، ناگهان بسبب خرابی وتعمیر وتغییر منزل که شرحش موجب ملال و اطناب مقال است وضع ومحل کتابخانه ونوشته‌های این حقیر بهم‌خورد؛ وچندان شوریدگی ونابسانی درآن روی داد که اجزاء آن رساله بکلی ازچشم انداز و دسترس من بدورافتاد؛ هنوزهم آن حال برآن منوال باقی است!

بدان جهت‌تاکنون نتوانسته‌ام که ازسرمایهٔ دست‌کرد ماضی برای‌حاجت حال استفاده کنم؛ وآنچه در «مولوی‌نامه» حاضر درج شده تراوش فکر وقلم تازهٔ نگارنده بعد ازآن سخنرانی است؛ نه این که ازاندوخته‌های سابق بهره برگرفته‌ودخل‌دیروزِ رابخرج امروز آورده باشم.

واین تألیف تازه درایامی اتفاق افتاده است که عهد جوانی با همهٔ آن

شادابی و نیرومندی و تاب و توانی که داشت سپری شده وضعف تن از تحمل رطل گران گذشته است

دب فی السقام سفلاً وعلواً | وارانی اموت عضواً فعضواً[1]

***

دریغا جوانی و آن روزگار | که از رنج پیری تن آگه نبود
زستی مرا آن پدید آمده است | دراین مه که هرگز در آن مه نبود[2]

***

ونیز چنان اتفاق افتاد که انشاء و تحریر وطبع کتاب بهم درپیوست؛ بدین معنی که بایك دست، تألیف، و بایك دست نمونه‌های چاپخانه‌را تصحیح ی کردم دیگرمجالی برای بازبینی وتجدیدنظر دست نداد؛ وهمان مسودات که اول بار ازقلم بیرون آمده بود بطبع رسید؛ وبدین سبب یقین دارم که از عیب و نقص خالی نیست؛ ازاین قبیل که احیاناً پاره‌یی از مسائل وابیات مورد استشهاد از قلم افتاده؛ یاتکرارشده است؛ پس شایسته وسزاوار است که هرگاه خوانندگان باریك بین باین‌گونه اختلالات برخوردند ، خوی جوانمردی وانصاف را کار ببندند وبرمؤلف ضعیف ببخشایند.

***

اما تفصیل قضیهٔ تألیف کتاب حاضر بدین قرار است که شورای عالی فوهنگ وهنر برآن بودند که سخنرانی حقیررا باچند مقالهٔ دیگر که مربوط به مولوی‌است بعنوان یادبود هفتصدمین سال شمسی درگذشت‌مولانا، دریك مجلد طبع کنند؛ من نیز، باهمان قصد ونیت بتحریرمقالهٔ خود پرداختم؛ غافل ازاین که مشیت الهی وکارساز غیب مرا درراه ساختن بنایی‌تازه انداخته است؛ دراثناءکار بموجب این که سخن‌ازسخن شکافته می‌شود مطالب تازه برگفته‌های سخنرانی افزوده‌شد؛ چندانکه ازحد واندازهٔ مقالهٔ یادنامه می‌گذشت ورنگ‌رساله وکتاب

۱ــ منسوبست بشاعر ایرانی‌نژاد تازی‌گوی معروف «ابونواس اهوازی متوفی حدود ۲۰۰ ه ق».

۲ــ ازگویندهٔ نامدار سدهٔ ششم هجری «مسعود سعد سلمان» است.

مستقل بخود می‌گرفت.

این بود که بصواب دید همان شورای محترم فرهنگی خلاصه‌یی از متن همان خطابه‌را که ایراد شده بود جداگانه نوشتم که آن را درمجموعه‌یی بنام «بررسی‌هایی‌دربارهٔ مولوی» درخرداد ماه ۱۳۵۴ شمسی طبع کردند.

واین که درمطاوی کتاب، -لحن سخنرانی می‌شنوید؛ یا در مقدمه وبالای صفحات جملهٔ«مولوی چه می‌گوید»؛ ودراثناء مطالب حواله به‌رسالهٔ عقاید و افکار مولوی می‌خوانید: ونظایر این امور همه ازبقایای آثار همان خطابه ؛ و بهمان جهت است که درابتدا فقط منظور نوشتن همان مقاله بود وقصد و نیت تألیف تازهٔ جداگانه نداشتیم.

چون ازقید التزام مقالهٔ محدود آزاد شدم وعنان اختیار بدست فکر وقلم افتاد؛ نیک بختی وفرخنده روزی را بناگاه از دربخشایش وبنده نوازی و مزید فیض جودونعمت الهی، دست همت وداعیه‌یی که سلسله جنبان جدوجهد، وسبب‌انگیز وکارفرمای دستگاه عزم واراده وقدرت انسانی است دامنم برتافت؛ وبرق کرم وعنایتی که روشن‌کن‌جهان هستی ونیروبخش وتوان افزای جان وتن آدمی است ازآسمان مشیت وموهبت پروردگار تعالی وتقدس برروزن دل این ضعیف ناتوان بتافت؛ جذبهٔ رحمتی که کشندهٔ آن ناپیدا است درکارآمد ومرا از بستر بیماری‌بکاروکوشش‌انداخت

گردن این مثنوی را بسته‌یی　　　می‌کشی آنسوی که دانسته‌یی

مثنوی پویان کشنده ناپدید　　　ناپدید ازجاهلی کش‌نیست دید

باری خداوندکریم این بنده را توفیق‌کرامت فرمود تا بتألیف تازه‌که طبع شدهٔ‌آن‌متجاوز از یک‌هزار صفحه‌برآوردمی‌شود وتاریخ‌تحریرآخرین‌جزو که برای چاپخانه فرستاده‌ام مهرماه ۱۳۵۴ شمسی و ماه رمضان سال ۱۳۹۵ قمری هجری است دست یافتم؛ وآن را **مولوی‌نامه** نامیدم که موضوعش همان «افکار وعقاید مولوی»است ومفهوم جملهٔ «مولوی چه می‌گوید» نیزخودبخود درآن مندرج است.

***

درضمن این تألیف، آن وعدهٔ نسیهٔ آجل که درمقدمه داده‌ام (ص۲۴ طبع

حاضر) هم بنقدعاجل وفا وادا شده و به انجاز رسیده است.

***

چون بطوری که اشاره شد صفحات کتاب از هزار صفحه می گذشت؛ و امر صحافی و تجلید این مقدار کتاب باوضعی که متأسفانه درمطابع امروز پیش آمده است دشوار می نمود؛ باز بمصلحت بینی همان شورای محترم که بانی و عامل طبع کتاب است قرار براین شد که آن را دردو بخش یادومجلد جداگانه منتشر کنند بااین حال که ترتیب شمارهٔ صفحات دنبال یکدیگر بهم پیوسته باشد.

اینك بخش اول که متن کتاب است درپانصدونود صفحه؛ وبانضمام فهرست ابواب وفصول باپیش گفتار حاضر وصوابنامه ومستدرکات، ازششصد صفحه تجاوز می کند بنظرخوانندگان گرامی می رسد؛ وفهرست اعلام این مجلد ضمیمهٔ مجلد دوم شده است.

این بخش مشتمل است برسه باب یاسه مقالت ازابواب چهارگانهٔ عقاید وافکار مولوی، مطابق آنچه ما خود تقسیم و دسته بندی نموده، وفهرست آن ابواب را درمقدمهٔ کتاب (ص ۲۴-۲۵ طبع حاضر) ذکر کرده ایم؛ بضمیمهٔ سی ودو فصل ازباب چهارم؛ که خاتمه اش «اهمیت مکتب تصوف و عظمت اقیانوس فکر مولوی:ص۵۸۸» است.

وبخش دوم ازفصل سی وسوم آغاز می شود؛ که دربیان یکی ازامتیازات عمدهٔ مسلك تصوف مولوی است از سایر سلاسل صوفیه، تا پایان کتاب؛ بانضمام فهرست مطالب ومستدرکات آن مجلد بافهرست اعلام هر دوبخش که هردورا یك جا آورده ایم.

***

خلاصه این که این بندهٔ ضعیف درحالتی که دوران رنجوری وخانه نشینی را می گذرانم، بازبرای چندمین بار دراقیانوس عظیم وبحربی کران مثنوی شریف غوطه خورده عاجزانه دست وپایی زده ام؛ اگرگوهری ارزمند بچنگ آورده باشم هم ازبرکت توجه وعنایت اولیای خدا و خداوند آن دریاست که:

هرکه جزماهی زآبش سیر شد　　　هرکه بی روزی است روزش دیر شد

***

ماهیان قعر دریای جلال | بحرشان آموخته سحر حلال

***

سیرجسم خشك برخشکی فتاد | سیرجان پا دردل دریا نهاد
چونکه‌عمراندرره خشکی گذشت | گاه کوه و گاه صحرا گاه دشت
آب حیوان ازکجاخواهی تویافت | موج دریارا کجاخواهی شکافت
موج خاکی، وهم‌وفهم وفکرماست | موج آبی‌محووسکراست‌وفناست
تا دراین‌سکری‌ازآن‌سکری‌تودور | تا ازاین مستی ازآن‌جامی تو کور

حدیث رنجی که دراین تألیف کشیده شده وسرمایه‌یی که ازعمرووقت و اندوختهٔ پژوهش‌ها وبررسی‌های‌متمادی، که دراین‌بنای‌تازه بنیادبخرج‌رفته‌است؛ جز برسباحان این بحروآشنا آموختگان دریازده؛ قصهٔ درگوش کران افسانه گفتن، وکوران را فن مناظر ومرایا آموختن است «کجا دانند حال ماسبکباران ساحلها» .

علاوه می کنم که قصد من استقصاء واستقراء تام نبوده است؛ چرا که فواید نکات ودقایق علمی وادبی وفلسفی وعرفانی که درمثنوی شریف درج‌شده بعقیدهٔ من نامحدود ونامحصور است؛ خاصه بااین نظر ودیدکه اکثرگفته‌های او شبیه مصحف کریم دارای هفت بطن‌است؛ واگر درصدد جمع‌آوری همهٔ آن فواید ورشحات فکری بودم‌که ازطبع‌فیاض‌مولاناکه‌بدریای‌فیض ابدیت پیوسته بود، بیرون‌جوشیده وبرسراسر اوراق آن‌دفترآسمانی ریخته وپاشیده‌است، مثنوی هفتادمن کاغذ می‌شد.

این است‌که درهرچهار باب‌کتاب به‌امهات و ارکان عمدهٔ مطالب اکتفا کرده‌ام وبالجمله همین قدراست‌که راهی را برای پژوهندگان بعد هموارساخته وکلیدی برای گنجینهٔ اسرار مثنوی بدست طالبان ومستعدان این حدیث داده ام تا دنبالهٔ کار مارا بگیرند وآن را تکمیل‌کنند بشرطاین‌که رنج پیش قدمان را ضایع نگذارند ومارا بدعای خیر یاد فرمایند.

امید است‌که سعی این حقیر درپیشگاه حق وحق‌جویان مقبول ومشکور افتد؛ واین تألیف نوساخته ازعیب بینی وخردنگری‌کوته‌نظران و حسودان بد اندیشه، وازدستبرد منتحلان‌وطراران دغل‌پیشه مصون ومحفوظ‌بماند بحق‌الحق و

من تقرب الیه

آب نیل است این حدیث جانفزا　　　یا ربش درچشم قبطی خون نما

چهارم اسفندماه ۱۳۵۴ شمسی و ۲۲ ماه صفر از سال ۱۳۹۶ قمری هجری.

(جلال الدین همایی)

جزاه الله بفضله واحسانه احسن الجزاء

بسم الله الرّحمن الرّحیم

مولوی چه می گوید

مسلک عرفانی و افکار و عقاید مولوی

رَبِّ اشْرَحْ لِی صَدری وَ یسّرلی اَمری وَ اْحلُلْ عُقْدَةً مِنْ لِسانی

حاصل عمرم سه سخن بیش نیست — خام بدم، پخته شدم، سوختم

همه‌چیز دربارهٔ مولوی گفتند، ولی نگفتند که خود مولوی چه می‌گوید.

من می‌خواهم خلاصه و مختصری از آنچه راکه در نتیجهٔ تتبع و تمرین و ممارست متمادی در آثار مولوی و بخصوص مثنوی شریف که بانگ توحید و نغمهٔ آسمانی و صیقل ارواح است مطابق فهم و گنجایش ذهن و ادراك خود دریافته‌ام، و بقدری که در خور وقت و حوصله و حال خودم و شنوندگان محترم باشد در این انجمن روحانی عرفانی که بیاد بود آن بزرگ مرد آسمانی تشکیل شده است سخنرانی کنم؛ از درگاه خداوند کریم عنایت و توفیق خواستارم، و از روان پاك وگوهر تابناك حضرت مولانا که بی‌شبهه یکی از اولیاء و برگزیدگان خاص

حق‌تعالی است همت می‌طلبم که این ضعیف حقیررا در راه این‌مقصود خطیر یاری و رهبری و رهنمونی کنند که بقول خود مولانا

جهدبی توفیق، جان کندن بود زارزنی کم، گرچه‌صدخرمن‌بود

جهدبی‌توفیق، خودکس را مباد در جهان والله اعلم بالرشاد

* * *

پس موضوع گفتار و سخنرانی من همان است که «مولوی چه می‌گوید»

اما این موضوع بطور کلی و اجمال شامل دومبحث یا دو فصل بزرگ است یکی طریقه و مسلك خاص عرفانی و شیوهٔ راه و روش تصوف مولوی ودیگرسایر افکار وعقایدمولوی، یعنی‌دریایی بس‌عظیم و ژرف و پهناور که من دراین‌گفتار بیش از یك‌قطرهٔ آن را نمی‌توانم بشنوندگان محترم تحویل بدهم، زیراکه من بضرس قاطع ویقین جازم معتقدم و می‌گویم که هیچ کتابی از ساخته‌های فکر و قلم بشری‌باندازهٔ مثنوی شریف مولوی افکار تازهٔ ارزنده ومطالب زندهٔ جاودانی‌ندارد؛ بطوری که اگر پیشرفت سریع حیرت‌انگیز تمدن و علوم و معارف بشری، بفرض محال‌کلی کتب و آثار نظم ونثر قدیم ساختهٔ قلم و فکر بشر را درهم نوردد و همه را باطل کند؛ یا بعبارت دیگر جمیع موالید فکری وعلمی گذشتگان بمیرد، هنوز مثنوی مولوی زنده و پیشرو و قافله‌سالار اصلاح نفوس، و سر دفتر علوم و معارف بشری و مظهر اتم «آنکه نمرده است و نمیرد تویی» خواهد بود. خلاصه این که افکار و عقاید مولوی که درمنظومهٔ مثنوی و دیگر آثار او پراکنده است دریایی عظیم است که بقعر آن نتوان رسید؛ خود مولوی می‌گوید:

گـر شود بیشه قلم دریا مدید　　مثنوی را نیست پایانی پدید

توضیحاً مضمون این بیت مأخوذ است از آیهٔ کریمهٔ سورهٔ کهف «قُلْ لَوْکانَ الْبَحْرُ مِداداً لِکَلِماتِ رَبّی لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ اَنْ تَنْفَدَ کَلِماتُ رَبّی وَلَوْ جِئْنا بِمِثْلِهِ مَدَداً»

و کلمهٔ «مِدید» با کسر میم باصطلاح دستوری امالهٔ «مداد» است یعنی مرکب وجوهری که باآن چیز می‌نویسند.

ملاحظه کنید روح متحرك زندهٔ جاودانی ادب فارسی در کلمات عربی چه نوع تصرفاتی داشت که بکلی آن را از حیطهٔ ملکیت زبان و لغت عربی خارج می‌کرد وچنان رنگ و حالت فارسی بدان می‌داد که اثری از عربیت در آن باقی نمی‌گذاشت؛ با این‌حال آیا کسی حق دارد که این‌قبیل کلمات فارسی شده را باز بتهمت عربی‌بودن از زبان‌فارسی اخراج کند!

نظیر «مدید» دهها کلمهٔ دیگر داریـم، از آن‌جمله مثلاً کلمـات (سلیح، حسیب، کتیب. عتیب، اعتمید) که امالهٔ (سلاح، حساب، کتاب، عتاب، اعتماد) است و در نظم و نثر اساتید سخن فارسی بسیار آمـده است؛ باز مولوی می‌گوید:

گفت پیغمبر علی را کای علـی　　شیر حقی پهلـوانی پر دلـی

لیك بر شیری مکن هم اعتمید　　انـدرآ در سایـهٔ نخـل امید

* *

امر و نهی و خشم و تشریف و عتیب

نیست جز مختار را ای پـاك حبیب

چرا موضوع افکار
وعقاید مولوی را انتخاب کردم

یادآوری می کنم که حدود هفده سال قبل یعنی در سنهٔ ۱۳۳۶ شمسی بمناسبت هفتصدمین سال درگذشت مولوی از طرف کمیسیون ملی یونسکو درایران با همکاری وزارت فرهنگ که در آن تاریخ بجای وزارت معارف سابق بود و هنوز بسه وزارت‌خانه (آموزش وپرورش، فرهنگ و هنر و وزارت علوم) تقسیم نشده‌بود در تالار بزرگ دانشکدهٔ حقوق جشن مفصلی گرفتند که بنده هم در آن‌جشن تحت همین‌موضوع افکار و عقاید مولوی سخنرانی کردم و آن سخنرانی با گفتارهای گویندگان دیگر در کتابی بنام یادنامهٔ مولوی در همان ایام طبع شده است.

حقیر درهمان تاریخ گفتم ونوشتم که هفتصدمین سال وفات‌مولانا در سنهٔ ۱۳۳۶ شمسی خالی از مسامحه وتساهل و اغماض نیست، برای اینکه وفات او علی‌التحقیق‌درپنجم‌ماه جمادی‌الآخرة ۶۷۲ هجری قمری بوده که هفتصدمین‌سال قمری‌آن سال۱۳۷۲ قمری موافق ۱۳۳۱-۱۳۳۰ شمسی است.

اما در همان هنگام پیش‌بینی و اظهار امیدواری کردم و در همان یادنامه بطبع رسید که چون بنای‌گاه‌شماری رسمی امروز ما برحساب شمسی هجری است؛ درسال ۱۳۵۲ شمسی که هفتصدمین سال شمسی وفات مولانا است‌آن جشن را دوباره تجدید کنند. بحمدالله زنده‌ماندم و دیدم که پیش‌گویی وآرزوی من صورت وقوع بخودگرفت وامروز که مصادف با همان سال ۱۳۵۲ هجری شمسی است آن جشن را تجدید

کرده‌اند.

من نیز بهمین مناسبت موضوع گفتار و سخنرانی خود را دنبال همان افکار و عقاید مولوی انتخاب کردم؛ اما سعی‌دارم که حتی‌الامکان گفته‌های قبل را تکرار نکنم، و نیز بعاشقان ادب فارسی و مشتاقان مکتب مولوی اطلاع می‌دهم که دراین باره رساله‌یی مستقل در دست تألیف‌دارم که قسمت‌عمدهٔ آن‌نوشته شده‌است و امیدوارم که‌بتوفیق الهی صورت‌کامل طبع شدهٔ آن بنظر طالبان آثار مولانا و فقهم‌الله تعالی‌برسد انشاءالله تعالی.

تجدید مطلع

شعر مولوی راکه درمطلع مقاله خواندم باز می‌خوانم

حاصل عمرم سه‌سخن بیش‌نیست　　خام بدم، پخته شدم، سوختم

از این سه‌مرحله یا سه منزل مدارج کمال روحانی بشر یعنی خامی و پختگی وسوختگی که مولوی در وصف احوال خودگفته‌است در لسان قرآن‌کریم بمراتب سه‌گانهٔ علم‌الیقین و عین‌الیقین و حق‌الیقین تعبیر شده‌که همهٔ طوایف علمی و عرفانی صوفی و متشرع آن‌را پذیرفته و اصطلاح خود قرار داده‌اند خود مولوی می‌گوید

نقش و قشر علم را بگذاشتند　　رایت عین‌الیقین افراشتند

* * *

زآتش ارعلمت یقین‌شدازسخن　　پختگی جو در یقین منزل مکن

تا نسوزی نیست آن عین‌الیقین　　این یقین‌خواهی در آتش درنشین

مولوی مرتبهٔ عین‌الیقین را نزدیك بدرجهٔ حق‌الیقین معروف

وصف کرده اما مشهور این است که مثلاً یکبار حالت تب زدگی را ندیده اما بیقین می‌دانید که این حالت در خارج وجود دارد، این مرتبه‌را درجهٔ علم‌الیقین می گویند.

بعد از آن نوبت به عین‌الیقین می‌رسد که شخص تب دار را می بینید و بوسیلهٔ نبض وعلم پزشگی آن‌را تشخیص می‌دهید اماخودتان هنوز آن حالت را درخود احساس نکرده‌اید.

دست آخر خودتان تب می کنید و حالت تب‌زده را درمی‌یابید اینجا مقام حق‌الیقین است.

جماعتی که مولوی نیز ظاهراً یکی از آنهاست گفته‌اند که مقام عین‌الیقین آن است که حالت تب‌زدگی را در خود احساس کنی، و درجهٔ حق‌الیقین این‌است که چندان دراین حالت‌متحقق شوی که‌پنداری عین تب شده باشی.

بد نیست بشنوید که من یکی از اطبای شصت هفتاد ساله را دیدم و از او شنیدم (ظاهراً دروغ هم نمی‌گفت) که‌گفت من درمدت عمرم تب نکرده‌ام وحالت تب‌زدگی را درك نمی کنم و هرچه معالجه می کنم از روی قواعد پزشکی است.

شاید شنوندگان تعجب کنند که یك‌نفر آدمی‌زاد چگونه ممکن است درمدت هفتادسال یکبار هم تب نکرده باشد ولیکن باید بدانید که اگر مزاجی در ابتدا سالم وقوی باشد وحالت صحت وسلامت طبیعی اول بسبب رعایت اصول بهداری، یا برسبیل اتفاق و تصادف حفظ‌شده‌ باشد ممکن است اصلاً درمدت عمر دچار این نوع امراض نشوند وانگهی نوادر خلقت بسیار داریم.

ابوریحان بیرونی در آثارالباقیه آنجاکه برسر طول عمر وبزرگی جثه و تنومندی شگفت‌انگیز نسلهای قدیم بشر گفت وگو کرده است و می‌خواهد امکان آن را اثبات کند شرحی مبسوط دراین‌باره نوشته واز نوادر خلقت امثلهٔ فراوان آورده است اگر طالب باشید بهمان کتاب (ص۷۸–۸۴ چاپ زاخائو) رجوع کنید.

مثال دیگر برای مراحل سه‌گانهٔ علم‌الیقین وعین‌الیقین وحق‌الیقین می‌آورم، و آنرا موافق عقیدهٔ معروف تعریف می‌کنم.

یك‌بار فقط می‌دانید که آتشی وجود دارد مثلاً بوی سوختگی می‌شنوید اما خود آتش را بچشم ندیده و درنیافته‌اید، این خود مقام علم‌الیقین است.

بعد از آن نوبت عین‌الیقین می‌رسد که آتش و سوزندگی آن را می‌بینید واز آن گرم‌می‌شوید اما سوختگی در خود احساس نمی‌کنید.

دست آخر آن است که از آتش گرم می‌شوید وکم‌کم خدای نخواسته درآتش می‌افتید و می‌سوزید و عین آتش می‌شوید اینجامقام حق‌الیقین است.

دعای «خدای نخواسته» را در مورد این آتشهای مادی وصوری دنیاوی گفتم، اما آن آتش که مولوی را گرم‌کرد و او را سوخت باید باکمال صدق و خلوص دعاکنیم و آرزومند باشیم که‌شعله وجذوه و لااقل جرقه‌یی هم از آن آتش الهی نصیب ما شود و روح افسردهٔ یخ‌زدهٔ مارا گرم کند.

الهی سینه‌یی ده آتش افروز   در آن سینه‌دلی وانٓدل همه‌سوز

* * *

آتشی از عشق در دل بر فروز
سر بسر فکر و عبارت را بسوز
عشق آن‌شعله است کوچون برفروخت
آنچه جز معشوق باقی جمله سوخت
عاشقان را هر زمان سوزیدنی است
برده ویران خراج و عشر نیست

این همان آتش است که برحضرت ابراهیم بَرد و سلام بود «یا نار کونی برداً و سلاماً علی ابراهیم» اما برنامحرمان و نااهلان آتش دوزخ است «هٰذِهِ جَهَنَّم التی کُنتم تُوعَدونَ اِصْلَوْهَا اَلْیَوْمَ بِمٰا کُنْتُم تَکْفُرُونَ.

این‌دوبیت رامخصوصاً «شمس تبریزی» درمَجالِس ومقالات‌خود می‌خواند

عشق ار چه بلای روزگار است خوش است
این باده اگرچه پرخمار است خوش است
ورزیدن عشق گرچه کاری صعب است
چون باتو نگاری سروکاراست خوش‌است

پایهٔ اصلی مسلك وطریقهٔ عرفانی مولوی

همین عشق است که پایهٔ اصلی مسلك و مرام و اساس مکتب وطریقهٔ‌عرفانی مولوی‌است.

غزلیات آتشین مولوی که در دیوان‌کبیر اوست، یك‌پارچه عشق وجذبه و حال است؛ مثنوی شریف از سرآغاز دفتر اول

بشنو ازنی چون حکایت می کند از جداییها شکایت می کند

تا پایان مجلد ششم که بداستان شاهزادگان و «دزهوش ربا» ختم شده است، سرتاپا برمحور عشق می گردد؛ بطوری که هیچ کدام ازشش دفترش از اشعار گرم پرشور و حال و داستانهای عشق و عاشقی خالی نیست[1] و هرکجا رشتهٔ سخن باین احوال می کشد، فیل مولوی بیاد هندوستان می‌افتد؛ و مستی و جنون عشق عرفانی او را دست می‌دهد[2]؛ و چندان روشنی وگرمی و سوز وفروغ درگفته‌های او موج می‌زند که خواننده وشنونده را هرقدر هم تاریك وسرد و افسرده و یخزده باشد، برسر حال می آورد و اورا گرمی و روشنی ونشاط می بخشد.

طبیب همه علتها و داروی جمیع بیماریهای درونی و روانی بشر که ازشهوت وغضب و نخوت وناموس تولید می‌شود درمکتب عرفان مولوی همین عشق است.

شادباش ای‌عشق خوش‌سودای‌ما ای طبیب جمله علتهای ما

ای دوای نخوت و ناموس ما ای تو افلاطون و جالینوس ما

ازباب مثال یکی ازآفات و امراض بزرگ روحانی بشروسوسه و تردید و دودلی است درهر کاری اعم ازامور عادی یاعلمی ومذهبی،

۱ــ از باب مثال، در دفتر اول داستان پادشاه و عشق کنیزك؛ و در دفتر دوم قصهٔ موسی و شبان؛ و در دفتر سوم و چهارم سرگذشت صدرجهان؛ و در دفتر پنجم حکایت محمود و ایاز، و لیلی ومجنون؛ و در دفتر ششم سرگذشت عاشق و امید وعدهٔ معشوق، وداستان بلال حبشی، وهمان سرگذشت شاهزادگان وقلعهٔ ذات‌الصور یا «دزهوش ربا».

۲ــ اشاره است بگفته‌های خود مولوی در مجلد پنجم مثنوی شریف

قصهٔ محمود و اوصاف ایاز چون‌شدم‌دیوانه‌رفت‌اکنون‌زساز

زانکه پیلم‌دید هندستان بخواب از خراج امید برده شد خراب

و دوای این مرض فقط عشق است.

پوزبند وسوسه عشق است وبس ورنه کی‌وسواس‌رابسته‌است کس

تشتت و تفرقهٔ حواس در اشتغال به‌امور مختلف متنوع دنیوی هم یکی از آفات‌خطرناك روحانی انسان است که اورا همیشه از آرامش ضمیر وسکون خاطر وفراغت بال وتمرکز حواس محروم می کند: این مرض نیز جز با عشق درمان نمی‌پذیرد.

فکر تو قسمت شده بر صد مهم در هزاران آرزو و طم ورم

جمع باید‌کرد اجزا را بعشق تا شوی‌خوش‌چون‌سمرقندودمشق

«طم ورم» بکسر اول و تشدید حرف دوم بمعنی «امور مختلف متضاد است از این در و آن در»، در عربی گویند «جاء بالطم والرم» یعنی تر و خشك، یا بری وبحری، یا آب و خاك[1]، و بنظر من ظاهراً منظور اصلی کنایه است ازهمان‌امور مختلف آشفته که درعرف‌محاورات فارسی «ازاین در و از آن در» می گوییم:

سعدی می گوید:

غم‌عشق آمدوغمهای‌دیگر پاك‌ببرد سوزنی باید کزپای بر آرد خاری

گرمی وحرارت عشق که از کانون‌نور توفیق‌وعنایت‌الهی بشخص طالب کمال و اهل سیر وسلوك روحانی رسیده باشد زودتر وبی‌خطرتر از ریاضتها و عبادتهای معمولی اورا بسر منزل مقصود می‌رساند، و بدین‌سبب عارفان برگزیده و واصلان راه حق‌گفته‌اند که یك ساعت گرمی عشق و خلوص ضمیر از صد سال عبادت خشك سرد برتر و

۱ــ جاء بالطم والرم ای‌بالبحری والبرّی اوبالرطب والیابس او بالتراب والماء او بالمال الکثیر: المنجد.

بالاترست.

ذرهٔ‌یی سایهٔ عنایت برترست   از هزاران کوشش طاعت‌پرست

حافظ هم با مولانا دراین عقیده همداستانست که می گوید:

عشقت رسد بفریاد ور خود بسان حافظ

قرآن ز بر بخوانی باچارده روایت

بعضی «گر خود بسان حافظ» یا «ارخود» خوانده‌اند که درست برخلاف منظور حافظ است، چراکه علم تجوید و قرائت قرآن با چهارده روایت هفت قاری معروف که هر کدام دو راوی داشتند موجب عشق وعاشقی نمی‌شود.

مقصود حافظ این است که هرقدر این علوم وفنون را بخوانی باز دست آخر باید عشق الهی در کار بیاید وبفریاد تو برسد.

* * *

زنهار تو هم مکنید که مقصود همین عشقهای مادی صوری است، مولوی خود همه‌جا منظور خودرا تفسیر می کند که غرض وی از عشق، عشق آلهی است، عشق شهوت‌سوز است، عشق نخوت و هوس سوز است، عشق حقیقی است نه عشق مجازی که دنبال آب و رنگ می‌رود.

عشقهایی کزپی رنگی بود   عشق‌نبود عاقبت‌ننگی بود

مقصود او جمال‌پرستی و مستی از بادهٔ صورت نیست، او دنبال حقیقت و جان معنی است، صورت پرستی را بت‌پرستی می‌داند و می گوید:

از قدحهای صور کم‌باش مست   تا نگردی بت‌تراش‌وبت‌پرست

و ازاین معنی در پاره‌یی از مواضع شاید تعریضی داشته باشد

بجماعتی از صـوفیه مانند شیخ اوحدالدین کرمانی متوفی ۵۳۶ ه ق که کمال روحانـی سالك را در جمال پرستی و مشاهـدهٔ زیبائیهای صنع می‌دانستند.

معروفست که مـی گویند شمس‌الدین تبریزی از اوحدالدین‌کرمانی که بنا برمشهور بـرادر طریقتی یکدیگر بودند پرسید کـه در چه حال هستی، گفت ماه را درقدح آب می‌بینم، یعنی جلوهٔ جمـال آلهی را در مظاهر صورتهای جمیل می‌بینم، شمس بـدوگفت اگر دمل در گـردن نداری چرا سر را بطرف آسمـان بلند نمی کنی تا خوذ مـاه اصلی را ببینی، یعنی باید جهد کنی که از خلق بحق سفر کنی و جلوهٔ حق را در شهود حق ببینی «یامن دل علی ذاته بذاته»، «عمیت عین لاتراك».

آفتاب آمـد دلیل آفتاب گر دلیلت باید از وی رومتاب
از وی ار سایه نشانی می‌دهد شمس‌هردم نور جانی می‌دهد

سایه مقام استدلال و مظهریت است و آفتاب مقام ظهور و کشف و شهود است.

* * *

باری من درمطالب سخنرانـی که پیش‌خود ترتیب داده و تنظیم کرده بودم، قدری جلو افتادم، ومقداری از آنچه راکه می‌خواستم بعد بگویم، بی‌اختیار برزبانم افتاد وجلوتر گفتم.

داستان عشق و شور و آشفتگی احوال مولوی بیادم‌آمد و رشته سخن ازدستم بدر رفت.

بل گناه او راست که عقلم ببرد عقل جمله عاقلان پیشش بمرد

* * *

اکنون باز می‌گردم و گفته‌های سابق را دنبال می کنم.

گفتم دعا باید کرد که خداوند کریم از معدن نور و گرمی و عشق آلهی چراغ توفیقی فراراه ما نهد و فروغی هم نصیب ما کند.

شنوندگان محترم، خانمها، آقایان، باور کنید زندگانی مادی و تلقینات مادی‌گری ما را بطوری سرد و یخزده کرده است که احساس سردی و یخ‌زدگی نمی کنیم، مثل ما مثل آن کس است که بحضرت موسی علیه‌السلام گفت تو می گویی در اثر گناه قلب آدمیزاد سیاه می‌شود چرا من هر قدر گناه می کنم قلبم سیاه نمی‌شود. موسی در جواب فرمود «سیاهی و تیرگی دل از این بالاتر چیست؟ که سیاهی قلب خودرا ادراك نمی کنی» یعنی گرفتار جهل مرکب شده‌یی که بزرگترین مرض روحانی و آفت کمال انسانی است.

ما امروز وقتی که بیکدیگر برمی‌خوریم و افراد مختلف بشر را می‌بینیم مثل این است که باکوه برف و تل یخ روبرو شده باشیم، اگر احیاناً در بعضی افراد دور از اجتماع گرمی و حالی باقی مانده باشد چندان نادر است که آن را در حکم معدوم باید شمرد، وانگهی سردی اجتماع خواه و ناخواه دراین افراد عزیزالوجود هم اثر کرده است، چندانکه حرارت وجود آنها بدیگران سرایت نمی کند و آن اندازه نیست که بگرم کردن و سوختگی دیگران برسد.

مولوی نیز با وجود این که در کانون گرمی و صفای دوستان و اصحاب برگزیدهٔ خود مانند صلاح‌الدین زرکوب و حسام‌الدین چلبی می‌زیست؛ باز این حالت را درافراد بشر معاصر خود دیده و احساس

کرده بود که می‌خواست حسام‌الدین دوست مصاحب او چندان حرارت وگرمی داشته باشد که دنیا را گرم کند؛ و آرزوی مولانا برآورده شد برای اینکه دراثر صحبت حسام‌الدین کتاب آسمانی مثنوی بوجود آمد که مطابق پیشگویی شیخ عطار آتش بسوختگان عالم زد.

چون جمادند و فسرده تن شگرف

می‌جهد انفاسشان از تل برف

چون زمین زین برف درپوشد کفن

تیغ خورشید حسام‌الدین بزن

همین برآر از شرق سیف‌الله را

گرم کن زآن شرق این درگاه را

* * *

تعلق- تخلق- تحقق

گفتم که آنچه در قرآن مجید آمده اصطلاح مقبول همه طوایف علم وعرفان است.

اهل‌تصوف وعرفان‌اصطلاح مخصوص دیگرنیز دارند که‌بترتیب تقریباً مرادف همان اصطلاح قرآن می‌شود مطابق تعریفی که از خود مولوی درمورد عین‌الیقین وعلم‌الیقین شنیدیم نه‌آنچه مشهور گفته‌اند.

۱- تعلق (= علم‌الیقین)

۲- تخلق (= عین‌الیقین)

۳- تحقق (= حق‌الیقین)

تحصیل علوم و احوال

سه‌گانه طلاب و دانشجویان

در احادیث مأثوره تقریباً باین عبارت وارد شده است که فرمودند.

فی العلم ثلاثة أحوالٍ التکبّر ثمّ التواضع ثمّ العلم بأنْ لاتعلم شیئاً.»

در تحصیل علوم سه حالت برشخص محصل دست می‌دهد، اول حالت تکبر است.

بمحض اینکه چند کلمه فراگرفت و بقول معروف سبیلی از ادبیات یا علوم چرب کرد او را تکبروغرور می‌گیرد «این منم طاووس علیین شده».

این غرور و تکبر بدترین آفات محصل و بزرگترین سد راه علم و ترقی طالب علم است.

علتی بدتر ز پندار کمال نیست اندر جان تو ای زو دلال

دلال بفتح دال بمعنی کرشمه و ناز است

نخوت و دعوی و کبر و ترهات دور کن از دل که تا یابی نجات

زلت آدم ز اشکم بود و باه وان ابلیس از تکبر بود و جاه

لاجرم او زود استغفار کرد وان لعین از تو به استکبار کرد

کلمهٔ «زلت» اینجا یا حرف زاء نقطه دار بمعنی خطا و لغزش است؛ و «اشکم و باه» مقصود شهوت بطن و فرج است.

می‌گویند شخصی دوسه شاهی پول داشت بدکان نوشابه‌فروشی رفت گفت می‌خواهم شراب و عرقی بمن بدهی که مست بشوم صاحب دکان گفت با این مبلغ اصلا مشروب نمی‌توان داد چه جای این که

چندان بخوری که مست بشوی، خریدار اصرار کرد، باده فروش گفت همین اندازه است که دهنت بوی شراب خوردگی می‌گیرد بگلویت هم چیزی نمی‌رسد، آن شخص گفت تو فقط کاری کن که دهن من بوی شراب بدهد دیگر بد مستی آن با خودم.

چند کلمه در درس می‌شنوند و همین که دهنشان بویی از علم و ادب گرفت مغرور می‌شوند و بلاف و گزاف می‌افتند، خدا نکند کسی در این مرحله باقی بماند که واقعاً مصداق «خسر الدنیا والآخره» است.

قدم زنند بزرگان دین و دم نزنند
که ازمیان تهی بانگ می‌زند خشخاش

* * *

دارد هزار در صدف و دم نمی‌زند
یك بیضه مرغ دارد و فریاد می کند

من اکثر در کلاسهای درس بدانشجویان نصیحت کرده‌ام که در دام تکبر و غرور نمانند که بزرگترین مانع فیض الهی و شوم‌ترین آفت کمال انسانی است «جهد کن پر را گل آلوده مکن»

باری از این مرحله که گذشت و از وسعت علوم و ادبیات و آثار پهناور هررشته از فنون، و مقدار تبحر و مقام شامخ دانشمندان و علما و ادبای حقیقی وقوف یافت کم کم حالت تواضع و فروتنی باو دست می‌دهد «نهد شاخ پربار سربرزمین» و چون توفیق الهی او را مدد کرد و از مرحلهٔ دوم نیز بالاتر رفت بمقام عالی روحانی «ثم العلم بان لاتعلم شیئا» می‌رسد و در این پایگاه است که می گوید.

هفتاد ودوسال کار کردم شب وروز معلومم شد که هیچ معلوم نشد

* * *

تا بدانجا رسید دانش من که بدانسته‌ام که نادانم

سه شخصیت ممتاز مولوی

مراحل سیر و سلوك علمی و عرفانی

مولوی سه‌شخصیت ممتاز بود، مقصودم سه‌شخصیت طولی‌است نه عرضی، یعنی سه مرحلهٔ بزرگ علمی و عرفانی را که خود او از آنها به‌خامی و پختگی وسوختگی عبارت کرده‌است طی کرد تا بآخرین‌مدارج‌ممکن کمال بشری که مرتبهٔ اولیای‌خاص خداست‌واصل گردید.

هرچند این ابیات را شاید بسیار شنیده و خوانده باشید اما باز تکرار می کنم زیرا که:

برملولان این مکرر کردن است نزد من عمر مکرر بردن است

شمع از برق مکرر بر شود خاك از تاب مکرر زر شود

مولوی در خصوص تبدل احوال و نشو و ارتقاء که بعضی آنرا تناسخ تکوینی و تناسخ ملکی گفته‌اند می گوید

از جمادی مردم و نامی شدم وز نما مردم بحیوان برزدم

مردم از حیوانی و آدم شدم پس‌چه ترسم کی ز مردن‌کم شدم

حملهٔ دیگر بمیرم از بشر تا بر آرم از ملایك بال و پر

وز ملك هم‌بایدم جستن ز جو کل شیء هالك الاوجهه

باردیگر از ملك‌قربان (پران)شوم آنچه اندر و هم ناید آن شوم

پس عدم گردم عدم چون ارغنون گـویـدم کانـا الیه راجـعون

مولوی بآخرین درجهٔ این مقام که آن را در اصطلاح عرفا مقام فناء فی‌الله وبقاء بالله می‌گویند و در آیهٔ شریفهٔ «انالله و اناالیه راجعون» بدان اشاره شده است، رسیده بود.

سرگذشت مولوی از آغاز عمر تا انجام
۶۰۴-۶۷۲ ه ق

حال اگر می‌خواهید تفصیل سه شخصیت ممتاز یـا سه مـرحلهٔ بزرگ طریق استکمالی مولوی را بـدانید بسرگذشت احـوال او از آغاز تا انجام، یعنی از ولادت تا وفات توجه کنید.

مـولوی حـدود ۶۸ سال عمر کرد، ولادتش در بلخ روز ششم ربیع‌الاول از سال ۶۰۴ و وفاتش درقونیه ازبلاد روم پنجم ماه جمادی الآخرهٔ سنه ۶۷۲ هجری قمری واقع شد همان سال کـه نـابغهٔ فلسفه و ریاضی خواجه نصیرالدین طوسی وفات یافت.

پدر مولوی، سلطان العلماء شیخ بهاءالدین محمد ولد فرزند حسین بلخی ازبزرگان علما و عرفای ممتاز عصرخودبود که ظاهراً نسب خرقهٔ تصوف به شیخ نجم‌الدین کبری متوفی ۶۱۸ ه ق می‌رسانید.

آباء واجداد مولوی همه از مردم بلخ بـودند که درآن روزگار یکی ازکرسیهای ایالت‌پهناور خراسان شمرده می‌شد.

سلطان ولد فرزند نامدار مولوی در منظومهٔ ولد نامه (ص ۲۱۸ طبع طهران) دربارهٔ جدش بهاءالدین ولدگفته است

بود از شهر بلخ ابـاً عـن جـد در فضیلت نـداشت عـدّونه حـدّ

بهاءالدین ولد در حدود ۶۱۶ هـ ق که تازه آوازهٔ هجوم مغولان ببلاد خوارزم بگوش می‌رسید با فرزندش مولوی که در آن تاریخ تقریباً ۱۳ ساله بود و دیگر اعضای خانواده و جمعی از خدم و حشم بقصد زیارت بیت‌الله از بلخ سفر کرد.

معروف است که چون در اثنای آن سفر به‌نیشابور رسید بزیارت شیخ عطار رفت و شیخ عطار نسخه‌یی از مثنوی «اسرار نامه» خود را که منظومهٔ عرفانی اخلاقی در بحر هزج مسدس محذوف مقصور حدود سه هزار و سیصد بیت است و باین بیت آغاز می‌شود

بنام آن که جان را نور دین داد

خرد را در خدا دانی یقین داد[1]

هدیه کرد و ببهاءالدین گفت «زود باشد که این پسر تو (یعنی جلال‌الدین مولوی) آتش در سوختگان عالم زند»[2].

باری بهاءالدین بعد از سفر مکه در حوالی سال ۶۱۷ هـ ق گذارش به‌آسیای صغیر و کشور روم افتاد؛ در آن تاریخ که سلطان علاء الدین کیقباد سلجوقی ۶۱۶-۶۳۴ هـ ق آنجا سلطنت می کرد و وزیری نیک فطرت و عارف مسلك و دانش دوست بنام معین‌الدین پروانه (معین‌الدین سلیمان دیلمی متوفی ۶۷۵ هـ ق) داشت، که هم سلطان و هم وزیر دانشمندش هردوگوهر شناس بودند و قدر آن مهمانان عزیز را نیکو می‌دانستند، و بدین سبب در تعظیم و تکریم و تهیهٔ وسایل آسودگی و رفاه حال ایشان دقیقه‌یی کوتاهی واهمال ننمودند، و بحسن خلق و

۱ــ مثنوی اسرارنامهٔ عطار در طهران طبع شده است.

۲ــ تذکرهٔ دولتشاه ص ۱۹۳ طبع لیدن.

صفا و خلوص ضمیر، عنقایی بلند پرواز را صید کردند که با پروبال همت در فضایی وسیع‌تر و برتر از آسمانها بال گشاد و قاف تا قاف جهان علم و معرفت را زیر پر گرفت، و نردبان پایهٔ مدارج کمال بشری را تا عنان آسمان و اوج عرش علیین بپیمود

نردبانهایی است پنهان در جهان پایه پایه تا عنان آسمان
هر گره را نردبانی دیگرست هر روش را آسمانی دیگرست

اتفاقاً در آن تاریخ اوضاع ایران و بخصوص نواحی بلخ و بخارا و خوارزم و دیگر بلاد ماوراءالنهر و خراسان در اثر هجوم شوم مغولان خراب و آشفته و درهم شده و مخصوصاً شهر بلخ در همان سال ۶۱۷ بسبب قتل عام و غارت آن طایفه وحشی خوانخوار خالی از سکنه افتاده بود.

باری حسن استقبال و پذیرایی گرم سلطان علاءالدین و وزیر دانشمندش معین‌الدین پروانه که بعداً از ارادتمندان خاص مولانا شده است؛ و خرابی اوضاع بلخ که وطن آبا و اجدادی بهاءالدین ولد و مولوی بود دست بهم داد و مجموع این احوال موجب اقامت بهاءالدین و خانوادهٔ او در حوالی قونیه گردید؛ در ابتدا مدتی در شهر لارنده که در حدود ده فرسنگی جنوب شرقی شهر قونیه بوده است بودند آنگاه به عاصمهٔ قونیه که در حدود ۴۵۰ کیلومتری جنوب شرقی استانبول است و در آن تاریخ پایتخت سلاجقهٔ روم بوده است منتقل گردیدند.

بهاءالدین در حوالی سنهٔ ۶۲۸ ﻫ ق درگذشت و در همان سرزمین بخاك سپرده شد.

شخصیت اول یا نخستین مرحله از مراحل
علمی و عرفانی مولوی

خاندان مولوی و مهد تربیت و نشو و نمای او چنان‌که اشاره کردیم خاندان علمی عرفانی بود، مولوی از آغاز کودکی در خدمت پدر و بعد از آن در محضر مشایخ و استادان دیگر، ومدتی نیز در دمشق که در آن روزگار مجمع اکابر علما و عرفا و زهاد و عباد بوده است بتحصیل علوم و معارف معمول زمان خود اشتغال داشت، چندان‌که در موقع وفات پدرش که حدود بیست و پنج سال از عمر او می‌گذشت از علوم متداول زمان خود شامل ادبیات وفقه و اصول فقه و حدیث و تفسیر قرآن و قصص و تواریخ اسلامی و اصول عقاید و کلام و فلسفه و بالجمله دراکثر فنون عقلی و نقلی سرمایهٔ کافی اندوخته و مخصوصاً در فقاهت بمرتبهٔ اجتهاد و اهلیت فتوی رسیده بود و بدین سبب است که نام و ترجمهٔ حال او را در کتب طبقات حنفیه جزو فقها و مفتیان ضبط کرده‌اند.

این مرحله از عمر که از کودکی تا بیست و پنج سالگی است شخصیت اول مولوی بود که در آن شخصیت، فقیهی متشرع و حکیمی دانشمند و ملتزم بامور شرعی شمرده می‌شد و بقول خودش «سجاده نشین با وقاری بود».

شخصیت دوم یا دومین مرحله
از مراحل علمی و عرفانی مولوی

شخصیت دوم مولانا از بیست و پنج سالگی است تا سی و نه

سالگی مقارن سال ۶۴۲ ه‍ ق. که ملاقات او با شمس‌الدین تبریزی اتفاق افتاد.

در آن مدت که حدود ۱۴ سال می‌شد مولوی بتوسط سید برهان‌الدین ترمدی (متوفی ۶۳۸) که از مریدان و اصحاب برگزیدهٔ پدرش سلطان العلماء بهاءالدین ولد بوده است داخل رشتهٔ تصوف و وادی سیر و سلوك گردید؛ مدت نه سال در تحت تعلیم و تربیت مستقیم سیدبرهان‌الدین؛ و بعد از وفات وی هم مدت پنج سال به تنهایی با نهایت شوق و علاقه‌مندی سرگرم ریاضت و طی کردن مراحل سیر و سلوك بود.

مولوی در همان احوال که بریاضت و عبادت و پیمودن مراحل طریقت اشتغال داشت، باز از تتبع و مطالعهٔ کتب و تکمیل معلومات عقلی و نقلی غافل نمی‌نشست، و بالجمله چندان در علم و عرفان پیش رفت که بمقام پیشوایی و رهبری سالکان و ارباب طریقت نیز رسید و روی هم رفته جامع علوم ومعارف ظاهر و باطن گردید بطوری که هم فقها و علمای ظاهر از حوزهٔ درس و مواعظ گرم و گیرای منبری او فیض می‌بردند و هم ارباب طریقت و مستعدان معارف روحانی باطنی از برکت دستگیری و ارشاد و تربیت‌های قولی و عملی او بهره‌مند می‌شدند.

شخصیت سوم یا سومین مرحله
از مراحل علمی و عرفانی مولوی

شخصیت سوم مولانا از حدود ۶۴۲ شروع می‌شود که به شمس‌الدین محمد تبریزی برخورد و در اثر صحبت و جذبهٔ روحانی

وی بکلی احوال و عقاید وی دیگرگون شد بطوری که هردو شخصیت طریقتی وشریعتی او مبدل بحقیقت صرف گردید و بجایی رسید که می‌گفت

با دوعالم عشق را بیگانگی است — و اندراو هفتاد ودو دیوانگی است

آزمودم عقل دور اندیش را — بعد ازاین دیوانه خواهم خویش را

زین خرد جاهل همی باید شدن — دست در دیوانگی باید زدن

سلطان ولد فرزند نامدار مولوی دربارهٔ حالت وی پس از وصول بشمس تبریزی می‌گوید

شیخ مفتی ز عشق شاعر شد — گشت خمار اگر چه زاهد بد

نه ز خمری که بود از انگور — جان نوری نخورد جزمی نور

شخصیت سوم مولانا که صورت نهائی و فعلیت اخیر اوست از ۳۹ سالگی تا ۶۸ سالگی یعنی از ۶۴۲ تا ۶۷۲ که پایان زندگانی اوست همچنان با نهایت‌گرمی و روز افزونی دوام و استمرار داشت و در جذبهٔ عشق و شور حال بمقامی از توحید رسید که بقول خودش از کفر و ایمان وقهر ولطف بالاتر بود.

زانکه عاشق در دم نقد است مست
لاجرم از کفر و ایمان برترست

کفر و ایمان هردو خود دربان اوست
کوست مغز وکفر و دین او را دوپوست

خود طواف آنکه اوشه بین بود — فوق قهرولطف وکفر ودین بود

ملت عشق از همه دینها جداست — عاشقان را مذهب وملت خداست

غیر هفتاد و دو ملت کیش او — تخت شاهان تخته بندی پیش او

سخت پنهانست و پیدا حیرتش — جان سلطانان جان در حسرتش

مطرب عشق این زند وقت سماع بندگی بند و خداوندی صداع

در طریقهٔ مولوی و شخصیت نهایی او بهترین و کم خطرترین راه برای رسیدن بسر منزل کمال انسانی و مقام انسان کامل همانا عشق است نه عقل؛ وبدین سبب همه‌جا جنون عشق و شور و حال را برعقل ترجیح می‌دهد و می گوید

عقل سر تیزست لیکن پای سست
زانکه دل‌ویران شده است‌وتن درست

بحث عقلی‌گر دُر و مرجان بود
آن دگر باشدکه بحث جان بود

بحث جان اندر مقامی دیگرست
بادهٔ جان را قوامی دیگرست

دربارهٔ احوال عشق و شور و جذبهٔ مولانا در مقالات و سخنرانیهای دیگر خود شرح داده و آنچه ضرورت داشته است‌گفته‌ام، دیگر اینجا بطول مقال‌نمی‌پردازم، در مباحث بعد هرکجا لازم بود ازاین قبیل احوال و اشعار نقل خواهم‌کرد.

اینک می‌پردازم‌بانواع و اقسام عقاید و افکار مولوی

تقسیم‌بندی عقاید وافکار مولوی

من بطورکلی عقاید و افکار مولوی را در چهار دسته یا چهار قسم تقسیم‌بندی کرده‌ام که دراین سخنرانی‌نمونه‌یی ازهرکدام‌را ذکر و تفصیل را بهمان رسالهٔ مستقل که در دست تألیف دارم محول‌می‌کنم.

مجموع افکار وعقاید مولانا را بنظر این حقیر می‌توان درچهار دسته تقسیم کرد.

۱- آداب و رسوم اخلاقی و اجتماعی
۲- مسائل شرعی فقهی و امور مذهبی
۳- اصول کلامی و فلسفی
۴- عقاید عرفانی یا عشق و عرفان که شامل بحث درمسلك خاص عرفانی و تصوف مولوی می‌شود.

* * *

خدا رحمت کند مرحوم تلمذ حسین صاحب مرآت‌المثنوی‌را که قدمی بزرگ در راه‌تجزیه وتحلیل مثنوی شریف برداشته وکتابی‌جامع قصص وآیات قرآنی و احادیث نبوی و مطالب علمی و اعتقادی که درآن منظومهٔ آسمانی پراکنده‌است‌نوشته که چون اولین قدم‌است البته نمی‌توان انتظار داشت‌که از هرجهت‌کامل و بی عیب و نقص باشد؛ چه بسیار مطالب علمی و اعتقادی و همچنین اشعار مناسب هرمقامی که از قلم او افتاده است و این حقیر در نسخهٔ خود تا آنجاکه ممکن بوده است ذیل برآن نوشته‌ام.

مرحوم نیکلسن ۱۸۶۸-۱۹۴۵ م که حدود سی سال یا متجاوز ازعمر ۷۷ سالهٔ‌خود را در راه شناختن و شناساندن مولوی بکار برده و بزرگترین خدمت را در تصحیح متن مثنوی و شرح و ترجمهٔ‌آن به انگلیسی انجام داده است؛ هم‌درمقدمهٔ تفسیر مثنوی خود بخشی مختصر از عقاید متفرقهٔ مولوی را استخراج کرده‌که بهمت یکی از معاصران با ذوق ما بفارسی ترجمه شده است.

نیکلسن وتلمذحسین هیچ‌کدام برای جمع آوری افکار و عقاید مولانا ضابطهٔ کلی وتقسیم‌بندی منطقی بدست نداده‌اند تا دیگران هم از روی‌ضابطهٔ ایشان‌برای این منظورمفتاحی در دست‌داشته‌باشند.

خلاصه این که می‌خواهم عرض کنم این تقسیم بندی که من کردم هیچ سابقه ندارد؛ این خود موضوع همان رسالهٔ مستقل من است که خواستم نمونهٔ آن را در این سخنرانی گفته باشم و مخصوصاً این مطالب را برای آن می‌گویم که راهنما و سرمشق و مفتاحی برای کار آن دسته از دانشجویان و طالبان علم و معرفت باشد که می‌خواهند دنبال کار ما را بگیرند و در آثار مولوی کار کنند؛ امید است که مساعی گذشتگان را نادیده نگذارند و ما و کسان دیگر را که در این زمینه‌ها رنج برده و جاده را برای آیندگان هموار ساخته‌ایم از دعای خیر فراموش نکنند.

* * *

قبل از این که نموداری از مسائل و مباحث چهارگانهٔ فوق را ذکر کنم یکی از مطالب کلی را که پایهٔ بسیاری از معتقدات اساسی مولانا و در همه جا بمنزلهٔ شعار مسلك و کلید رمز برای کشف عقاید علمی و عرفانی اوست توضیح می‌دهم و بعد از آن بذکر نمونه‌های اقسام چهارگانه می‌پردازم.

مارمیت اذرمیت

شعار مسلك و کلید رمز عقاید علمی و عرفانی مولوی

جملهٔ «مارمیت اذرمیت» مأخوذ است از آیهٔ کریمهٔ سورهٔ انفال «فَلَمْ تَقْتُلُوهُم و لکنَّ اللهَ قَتَلَهُم و مارَمَیْتَ اِذْرَمَیْتَ و لکِنَّ اللّٰهَ رمیٰ. ج ۹ آیهٔ ۱۷»، مربوط بواقعهٔ جنگ بدر که با حضور پیغمبر اکرم (ص) مابین مسلمین و کفار قریش در سال دوم هجرت اتفاق افتاد.

در آن غزوه با این که عدهٔ اصحاب پیغمبر علیه‌السلام و تجهیزات و اسباب و لوازم جنگی ایشان خیلی کمتر از کفار قریش بود باز

بخواست الهی پیروز شدند و جمعی ازسران کافران راکه یکی از آنها ابوجهل معروف بود بکشتند و باقی را هزیمت کردند.

بطوری که در کتب سیر و مغازی و از آن جمله کتاب سیرهٔ ابن‌هشام بتفصیل نوشته شده است در آن واقعه حضرت رسول اکرم صلی‌الله‌علیه واله وسلم مشتی ریگ و خاك بسوی دشمنان پرتاب کرد که در شکست و هزیمت آنان اثر تیرباران داشت.

پس ترجمهٔ ظاهر آیه چنین می‌شود که ای مسلمانان که در جنگ فیروز شدید شما آن کفار را نکشتید بل که خدای ایشان را بکشت، و تو ای پیغمبر هرچند که آن ریگها و خاکها را با دست خود بطرف دشمنان پرتاب کردی اما آن را تو نیفکندی که خدا افکند.

آن تو افکندی که بر دست تو بود تو نیفکندی که حق قوت نمود
مشت مشت تست، افکندن زماست زین دو نسبت نفی و اثباتش رواست

مولوی جملهٔ مارَمَیْتَ اِذْرَمَیْتَ را با مفهوم لطیف ادبی وعرفانی که در آن مندرج است بیش از هر آیه و حدیث دیگر در تمام شش دفتر مثنوی و در بعضی هم مکرر بکار برده، و در بسیاری از مسایل دقیق کلامی و فلسفی ازقبیل مبحث جبر و اختیار، ومسالهٔ وحدت وجود ووحدت موجود، و بیان مقام خلافت الهی، و ظهور حق درکسوت بشری و صدور کرامات و خرق عادات از انبیا و اولیاء و تجسد لاهوت در ناسوت، و جنبهٔ ربوبی بشری و امثال این مسائل که در مثنوی پراکنده است هرکدام را در محل خود و در هرموضع بوجهی که مناسب و در خور مقام بوده از مدلول تضمنی و التزامی آیهٔ شریفه استفاده کرده است

مارمیت اذرمیت گفت حق کار حق بر کارها دارد سبق

مارمیت اذرمیت خوانده‌یی لیک جسمی در تجزی مانده‌یی

* * *

مارمیت اذرمیت آمد خطاب گم‌شد او والله اعلم بالصواب

* * *

مارمیت اذرمیت راست دان هرچه کارد جان بود از جان‌جان

* * *

مارمیت اذرمیت گشته‌یی خویشتن در موج چون کف هشته‌یی
لاشدی پهلوی الا خانه گیر ای عجب که هم اسیری هم امیر

* * *

مارمیت اذرمیت از نسبت است نفی و اثباتست وهردو مثبت‌است
آن تو افکندی که بردست تو بود تو نیفکندی که حق قوت نمود
زور آدم زاده را حدی بود مشت‌خاک اشکست لشکر کی شود
مشت‌مشت‌تست، افکندن زماست زین‌دو نسبت نفی‌واثباتش رواست

* * *

مارمیت اذرمیت بی‌ویست همچنین قال‌الله‌از ضمنش بجست

* * *

مارمیت اذرمیت ابتلاست بر نبی کم نه گنه کان از خداست

* * *

مارمیت اذرمیت احمد بده است دیدن او دیدن خالق شده.است
مدحت او مدحت و تسبیح حق میوه می‌روید ز عین این طبق
دومگوی و دو مدان و دومخوان بنده را در خواجهٔ‌خود محودان
خواجه هم در نور خواجه آفرین فانی است و مرده ومات و دفین

چون جدابینی زحق این‌خواجه‌را گم کنی هم متن و هم دیباجه را
چشم دل را هین گذاره کن زطین آن یکی قبله است، دو قبله مبین

* * *

مـــارمیت اذرمیت فتنـه‌یـی صدهزاران خرمن اندر حفنه‌یی

حفنه بحاء بـی‌نقطه و ضم وفتح اول هردو بمعنی مشت گندم و جو و امثال‌آنست

آفتابـی در یکـی ذره نهـان ناگهان آن ذره بگشایـد دهـان
ذره ذره گـردد افـلاك و زمین پیش آن‌خورشیدچون‌جست‌از کمین

* * *

تو ز قرآن باز خوان تفسیر بیت گفت ایزد مارمیت و اذرمیت
گر بپرانیم تیر آن نی زماست ماکمـان و تیراندازش خـداست

* * *

مـارمیت اذرمیتم در حـراب من چو تیغم، وان زننده آفتاب
رخت خود را من زره برداشتم غیر حق را من عـدم انگاشتم

* * *

چون‌شدی‌بیخود هر آنچه‌تو کنی مـــارمیت اذرمیت ایمنـی

آمـدیم برسر نمونـه‌های چهارنوع یا چهاردسته از عقاید مولوی

الف ـ آداب و رسوم اخلاقی واجتماعی

مباحث اخلاقی وآداب و رسوم اجتماعی در گفته‌هـای مولوی با سایر گویندگان تفاوت و اختلاف بسیار دارد.

گفته‌های اخلاقی مولوی عموماً با تشبیهات تازهٔ بدیع وانتقالات متنوع و چاشنی مطالب لطیف عـرفانی و فلسفی تـوأم شده است، و

بدین‌سبب است که اشعار مثنوی در مذاق و مشرب اهل‌حال مزه وحالت دیگر داردکه نظیر آن را در منظومه‌های مشابه اخلاقی و عرفانی کمتر می‌توان یافت.

پاداش و پادافراه

۱ـ مکافات ومجازات یا پاداش و پادافراه اعمال واحوال بشر

مولوی می‌گوید هرعملی اعم ازاین که‌خوب‌باشد یا بد مجازات ومکافات دارد و هرچه بما می‌رسد نتیجهٔ اعمال ماست

گرچه دیوار افکند سایهٔ دراز — باز گردد سوی او آن سایه باز
این جهان‌کوه است وفعل ما ندا — سوی ما آید نداها را صدا

* * *

چونکه‌بد کردی بترس‌ایمن‌مباش — زانکه‌تخم است وبرویاند خداش

* * *

ای دریده پوستین یوسفان — گربدردگرگ آن‌ازخویش‌دان
این‌جهان‌کوه‌است‌وگفت‌وگوی‌تو — چون صداهم باز آید سوی تو

* * *

خار بن دان هریکی خوی بدت — بارها در پای خار آخر زدت

* * *

گریه و خنده غم و شادی دل — هریکی را معدنی دان مستقل

بیت آخر که خواندم در دفتر پنجم مثنوی‌است و آنجا مخصوصاً تحقیقی مبسوط ومفصل داردکه هرچه برسر انسان می‌آید از نیك و بد همه نتایج ومو الید اعمال خود اوست.

و بیت ماقبل آخر در دفتر دوم است درداستان آن کس که خاربن در راه مردمان نشانده بود؛ درضمن این داستان هم مطالب دقیق اخلاقی وعرفانی دارد که خواندنی است.

مخصوصاً دانش‌جویان وطالبان فضل و کمال را بخواندن آن هردو فصل سفارش می کنم.

راست و دروغ

۲ــ صدق و کذب ــ مولوی می‌گوید راستی موجب طمأنینه و آرامش قلب است ودل انسان بدروغ نمی‌آرامد؛ دست آخر هم دروغ معلوم و آشکار می‌شود.

عمده مایهٔ سخن مولوی در این‌باره حدیث شریف است. دَع ما یُریبُكَ اِلَی مالا یُریبك فاِنَّ الصدقَ طُمَأنینَةٌ والکذب رِیبَةٌ.

دل نیارامد ز گفتار دروغ — زآب وروغن هیچ نفروزدفروغ

در حدیث راست آرام دل است — راستیها دانهٔ دام دل است

* * *

دل بیارامد ز گفتار صواب — آنچنان که تشنه آرامد زآب

* * *

چون‌طمانینه است‌صدق با فروغ — دل نیارامد بگفتار دروغ

* * *

وعده‌ها باشد حقیقی دلپذیر — وعده‌ها باشد مجازی تا سه گیر

مولوی در بیان این که دروغ بخورد روح انسانی نمی‌رود و عاقبت معلوم خواهد شد تشبیهی تازه دارد که در ادبیات فارسی

بی‌سابقه است.

کذب چون خس باشد و دل چون دهان
خس نگردد در دهان هرگز نهان
تا در او باشد زبانی می‌زند
تا بدانش از دهن بیرون کند
(ج۶ ص۶۱۳ طبع علاءالدوله و میرزا محمود)

مولوی در یک جا تحقیق می کند که دروغ از راست تولید می‌شود برای این که می‌خواهد مثل راست رواج و تأثیر داشته باشد، و بعبارت دیگر دروغ از برکت راست جلوه می کند مثل میوهٔ تلخ که از برکت میوهٔ شیرین آب می‌خورد.
قدری مطلب دقیق است باز توضیح می‌دهم

دروغ و راست شامل قول و فعل یا گفتار و کردار هردو می‌شود، کسی که بدروغ دعوی هنرمندی می کند باعث و انگیزه‌اش جز این نیست که می‌خواهد خود را بجای هنرمند راستین واقعی قلمداد کرده باشد؛ کسی که دروغ می گوید می‌خواهد دروغ او مانند راست جلوه کند و مؤثر واقع شود، پس درست آمد که دروغ از راست تولید می‌شود

کی دروغی قیمت آرد بی ز راست
در دو عالم هر دروغ از راست خاست
راست را دید او رواجی و فروغ
بر امید او روان کرد او دروغ
(ج۶ ص۶۰۵ علاءالدوله و میرزا محمود)

فضیلت خاموشی و آفات زبان

۳ـ درفضیلت خاموشی وآفات زبان نکته‌های دقیق لطیف‌دارد ازاین قبیل که می‌گوید خاموشی دخل است وسخن‌گفتن خرج.

این سخن در سینه دخل مغزهاست
در خموشی مغز جان را صد نماست
چون بیامد بر زبان شد خرج مغز
خرج کم کن تا بماند مغز نغز
مرد کم‌گوینده‌رافکریست [دربعض نسخ: مغزیست] زفت
قشرگفتن چون فزون شد مغز رفت

* * *

صبروخاموشی جذوب رحمتست   وین نشان جستن نشان علتست
خامشی‌بحرست‌وگفتن‌همچوجوی   بحر می‌جوید ترا جورا مجوی

* * *

عالمی را یك سخن ویران کند   روبهان خفته را شیران کند

تشبیه زبان ودهن بسنگ و آهن

مولوی زبان و دهن رابسنگ وآهن، وآتش زنه و آتش‌گیره تشبیه می کند که آن را در محل تاریك و پنبه‌زار برافروخته باشند؛ پیداست که شعله ولهیب آتش چون درپنبه‌زار افتاد چه نتایج شوم ببار می‌آورد؛ واین تشبیه درادبیات فارسی بی‌سابقه است.

این‌زبان‌چون‌سنگ وفم‌آهن‌وش‌است
و آنچه بجهد از زبان آن آتش است

سنگ و آهن را مزن برهم گزاف
گه ز روی نقل وگه از روی لاف
زانکه تاریك است و هرسو پنبه‌زار
در میان پنبه چون باشد شرار

* * *

نکته‌یی کان جست ناگه از زبان
همچو تیری دان که جست آن از کمان

این تشبیه که درحکم مثل است درادبیات فارسی معمول ومتداول بوده؛ شیخ سعدی نیز گفته است:

تیر از کمان چو جست نیاید بشست باز
پس لازم است در همه کاری تأملی

آفات زبان

ای زبان تو بس زیانی مر مرا — چون تویی گویا چه گویم من ترا
ای زبان هم آتش و هم خرمنی — چند این آتش درین خرمن زنی
در نهان جان از تو افغان می کند — گرچه هرچه گوییش آن می کند
ای زبان هم گنج بی پایان تویی — ای زبان هم رنج بی‌درمان تویی
هم صفیر خدعهٔ مرغان تویی — هم انیس وحشت هجران تویی

آدمی مخفی است در زیر زبان

در ترجمهٔ حدیث معروف «اَلمَرءُ مَخْبُوءٌ تَحْتَ لِسانِه» تشبیهی تازه و بدیع دارد درین باره که سخن وزبان رازهای نهفته را آشکار می کند.

آدمی مخفی است در زیر زبان — این زبان پرده است بر درگاه جان
چونکه بادی پرده را درهم کشید — سر صحن خانه شد برما پدید

فضیلت سخاوت و بخشندگی
و بیان امساك و انفاق

۴ـ در فضیلت سخاوت با اشاره بحدیث نبوی که: «السَّخاءُ شَجَرَةٌ مِنْ اَشجارِ الجَنَّةِ» با ضمیمهٔ لطیفهٔ عرفانی می گوید:

این سخا شاخیست از سرو بهشت
وای او کز کف چنین شاخی بهشت
عروة‌الوثقی است این ترك هوا
بر کشد این شاخ جان را بر سما

و نیز درفضیلت سخاوت ونکوهش بخل وامساك با چاشنی لطیف عرفانی وانضمام لطیفهٔ اخلاقی دیگر گفته است:

لب ببند و کف پر زر برگشا — بخل تن بگذار و پیش آور سخا
ترك لذتها و شهوتها سخاست — هر که درشهوت فروشد برنخاست

* * *

محسنان مردند واحسانشان بماند — ای‌خنك آن‌راکه این‌مرکب براند

فریضهٔ زکات

دربارهٔ فریضهٔ زکات که قسمی مهم از انفاق مال ودستگیری فقرا وحاجتمندان است می گوید:

جوشش و افزون زر اندر زکات — عصمت ازفحشاومنکر درصلات

آن زکاتت کیسه‌ات را پاسبان آن‌صلاتت هم‌زگرگان شد شبان

اشاره است بدو آیه از آیات قرآن مجید یکی «یَمْحَقُ‌اللهُ الرِّبوٰا و یُرْبِی‌الصَّدَقاتِ: بقره جزو ۳» دیگر: «إِنَّ الصَّلوٰةَ تَنْهیٰ عَنِ‌الفَحْشاءِ والمُنْکَر: عنکبوت ج۲۱»

دربارهٔ اینکه زکات موجب ازدیاد و برکت مال است اخبار و احادیث فراوان نیز داریم که برعایت اختصار متعرض‌آن اخبار نشدیم.

* * *

گر نماند ازجود در دست تومال کی کند فضل الهت پایمال

هر که کارد گردد انبارش تهی لیکش اندر مزرعه باشد بهی

مال در ایثار اگر گردد تلف در درون صد زندگی آید خلف

مورد ومحل انفاق و امساك

درعین اینکه از انفاق وسخاوت و جود و بخشندگی حد اعلای تعریف و تمجید راکرده باز از این نکته هم غافل نبوده است که تبذیر واسراف و ولخرجی وانفاق‌درغیر مورد مناسبش، نیز پسندیده نیست، وباید مورد و محل شایستهٔ امساك وانفاق را مراعات کرد.

منفق و ممسك محل بین به بود چون محل باشد مؤثر می‌شود

ای بسا امساك کز انفاق به مال حق را جز بامر حق مده

تا عوض یابی تو مال بی‌کران تا نباشی از عداد کافران

عفت

۵ـ مخصوصاً این‌موضوع اخلاقی را انتخاب کردم که مولانادر این‌باره سخن اخلاقی و اجتماعی بسیار دقیق دارد که قابل توجه

است.

هر که با اهل کسان شد فسق جو / اهل خودرا دان که قوّاداست او

قوّاد مرادف «قلتبان» بمعنی کسی است که دلال روابط نامشروع زن و مرد باشد.

مضمون این بیت را جزو احادیث مأثورهٔ حضرت صادق علیه السلام از کتاب امالی یا مجالس شیخ صدوق بخاطر دارم که فرمودند: «عِفُّوا عَنْ نِساءِ النّاسِ یَعِفُّوا عَنْ نِسائِکُمْ» یعنی از حرم و ناموس مردمان چشم بپوشید تا مردمان هم از حرم و ناموس شما چشم بپوشند.

مدلول ضمنی یا التزامی این قضیه آنست که اگر شما چشم ناپاك بحرم زن و فرزند و خویشان مردمان دوخته باشید بیقین بدانید که مردمان هم نسبت بزن و فرزند و خویشان شما همان معامله را خواهند داشت؛ پس در حقیقت چنانست که قوّاد حرم و ناموس خود شده باشید.

مقصود این است که باید هر کسی خود را با عفت و عصمت تربیت کند تا ناپاکی در جامعه رسوخ نکند واگر احیاناً بی‌عفتی در میان اجتماع راه یافته بود از میان برود.

عداوت با ناصح خیرخواه

۶- چون خوی بد درطبیعت ناپاك نشست و عادت شد؛ شخص بدخوی از کسی که او را نصیحت و خیرخواهی کند دوری می‌جوید و اورا دشمن خود می‌پندارد. مولانا دراین باره می‌گوید:

چون زعادت گشت محکم خوی بد / خشم آید بر کسی کت واکشد

چون که تو گل خوار گشتی هر که او / واکشد از گل ترا باشد عدو

بت‌پرستان چون که‌خو با بت کنند مـانعـان راه بت را دشمننـد

* * *

گـر شود بیمار دشمن با طبیب ور کند کودك عـداوت با ادیب
در حقیقت رهزن راه خـودند راه عقل وجان خودرا خود زدند

خوی نکو

۷ـ اگر بخواهیم همهٔ موضوعات اخلاقی و اجتماعی مثنوی را نقل و تشریح کنیم «مثنوی هفتاد من کاغذ شود» عجالة تعـریفی را که مولوی از خوی نیکو بطور کلی نموده است خاتمهٔ این مبحث قـرار می‌دهیم و بهمین‌اندازه اکتفا می کنیم و در دنبالهٔ گفتار مولانا باقسام‌دیگر افکار وعقاید وی می‌پردازیم.

درگذر ازفضل و از چستی و فن کـار، خدمت دارد وخُلق حسن
من ندیدم در جهان جست‌وجـو هیچ اهلیت به از خـوی نکـو

ب‌ـ عقاید مذهبی

و مسائل فقهی شرعی مولوی درمثنوی

دربـارهٔ مذهب و عقیدهٔ مولوی گفته‌اند که سنی حنفی مـذهب اشعری‌مسلك بود؛ اماآنچه از تتبع احوال و آثار مولانا مخصوصاً در نتیجهٔ غوررسی و تأمل و تعمق و ممارست متمادی درمثنوی براین‌حقیر مسلم و معلوم شده این است که هرچند خانواده و پدران مولوی‌ظاهراً سنی حنفی بوده‌اند وخود او نیز در دامن این مذهب موروثی پرورش یافته و در روزگار جوانی و ایام طالب علمی فقه حنفی را مخصوصاً

خوب خوانده و خوب فراگرفته بود ولیکن بعد از آنکه در تحصیل فنون فقه و اصول وحدیث و تفسیر قرآن و دیگر دانشها که برای رسیدن بدرجهٔ اجتهاد و اهلیت فتوی در بایست است بحد کافی رسید و بمقام اجتهاد و استنباط احکام و رد فروع بر اصول نائل آمد؛ مقصودم اجتهاد مطلق در ردیف امام ابوحنیفه و امام شافعی نیست؛ بل که منظور فقط وصول بدرجهٔ اجتهاد است هرچند مجتهدی متجزی باشد؛ دیگر بر فقه حنفی جمود نداشت؛ بل که در هر مسأله‌یی آنچه را که مطابق اجتهاد خود او بود و برحسب استنباط و نظر خود او با موازین شرعی موافق‌تر می‌آمد همان را برمی‌گزید؛ خواه مطابق فقه حنفی باشد یا شافعی یا شیعهٔ امامی.

و بدین سبب در مسائل فقهی که در مثنوی آمده است این نکته مشاهده می‌شود که مسائل شرعی و فرعی راگاهی کاملا و دربست مطابق فقه حنفی و گاهی موافق با مذهب شافعی و شیعهٔ امامی گفته است؛ چنانکه از شواهد و امثلهٔ آن معلوم می‌شود.

وانگهی بعد از آنکه مولوی به شمس‌الدین تبریزی پیوست و انقلاب احوال بر وی دست داد و بشرحی که پیش گفتیم شخصیت سوم او صورت فعلیت خارجی گرفت، تمام احوال و اطوار قبل از آن را بدرود گفت و عارفی تمام عیار از کار در آمد که در هر امری اعم از اصول و فروع مذهبی و کلامی یا عقاید فلسفی و عرفانی ازمنزل استدلال و برهان فلسفی بمقام کشف و شهود رسیده؛ و از مرحلهٔ تقلید گذشته بمنزلگاه نظر و تحقیق پیوسته بود؛ که بقول خود او «از محقق تامقلد فرقهاست»

واضحتر و عریان‌تر بگویم مولوی در تحقق شخصیت و فعلیت

نفسانی وصورت روحانی ملکوتی اخیرخودکه باآن‌حال بعرش اعلی‌و بهشت جاودانی‌پیوست، مردی‌عارف‌روشندل و گشاده‌روح‌ازکاردرآمده بودکه فکری بی‌اندازه وسیع و حوصله‌یی بسیار فراخ داشت.

خامیهای تعصب جاهلی را برفرض‌که در ایام جوانی هم داشت (اگرچه‌گمان نمی کنم هرگز روح پاك مولانا باین آفات و امراض‌مبتلا وآلوده شده باشد) در ایام پختگی وسوختگی بکلی پشت‌سر گذاشت؛ در همین حال است‌که می‌گفت:

سخت‌گیری وتعصب خامی است   تا جنینی کار خون آشامی است

و دراین‌باره تشبیه و تقریری بسیار تازه ولطیف داشت.

این‌جهان همچون درخت‌است ای‌کرام   ما براو چون میوه‌های نیم خام

سخت گیرد خامها مر شاخ را   زانکه در خامی نشاید کاخ را

چون بپخت و گشت شیرین لب گزان   سست گیرد شاخها را بعد از آن

چون از آن اقبال شد شیرین دهان   سرد شد بر آدمی ملك جهان

چیز دیگر ماند اما گفتنش   باتوروح‌القدس گویدنی‌منش[یا - بی‌منش]

مقام فکر و دید روحانی وی در این مرحله از سطح درس فقه‌واصول‌وخلافیات شافعی وحنفی خیلی بالاتر رفته بودکه می‌گفت

آن‌طرف که عشق می‌افزود درد   بوحنیفه و شافعی درسی نکرد

مولانا برخلاف آن گروه که بدروغ و ساختگی اظهار تولا و تبرا می کنند بهیچ‌وجه گرد ساختگی و ریا و نفاق نمی گشت؛ همه‌جا عقیدهٔ واقعی خودرا بدون تقیه و پرده‌پوشی صریح و آشکار می گفت، و جز در آن مواضع که نکته‌ها بسیار دقیق‌وخارج ازفهم عوام واحیاناً موجب لغزش اذهان می‌شد که خاموشی و سکوت را پیشه می گرفت در دیگر مواضع هرجا سخنی برزبان می آورد عقیدهٔ واقعی درونی او بود.

از باب مثال آنجاکه در حق خاندان پیغامبر و علی و آل علی علیهم السلام اظهار محبت وولایت می کرد ومثلاعلی علیه السلام را «افتخار هرنبی و هرولی» و «ترازوی احد خو» و «مولای مؤمنان» می‌خواند[1] تمام وجود و سراسر روحانیتش محبت و ولایت‌بود؛ وآنجاکه ازشمر و یزید وامثال ایشان نام می‌برد نفرت و انزجار از چهرهٔ کلام و قیافهٔ سخنش کاملا آشکار و نمودار می‌شد.

مولوی نسبت بمذاهب دیگر ازگبر و یهود و ترسا وحتی کافر و ملحد نیز بنظر عرفانی مـی‌نگریست؛ بغض وکینه و کـراهت و خشم‌و انزجار عامیانهٔ جاهلانه با هیچ مذهب و ملتی نداشت.

مولوی چنان‌که شواهدآن را ازگفتار خود او نقل خواهیم کرد اختلاف مذاهب را ناشی از اختلاف دید و نظرگاه می‌دانست.

مقام توحید حالی وعرفانی مولوی

مولوی در مقام توحید الهی و عـرفان ربانی بمقامی محمـود و عالمی نامحدود رسیده بودکه می گفت:

۱ــ هرسه جمله اشاره است به‌اشعار مولوی در دفتر اول و ششم.

بحر را حد است و اندازه بدان شیخ و نور شیخ را نبود کران

پیش بی‌حد آنچه محدود است لاست کل شیء غیر وجه‌الله فناست

کفر و ایمان نیست آنجایی که اوست

زانکه او مغزست واین دو رنگ و پوست [خ؛ بوست]

مولوی خود هم شیخ بود و هم نور شیخ؛ و بدین‌سبب در عالمی بی‌کران و فضایی بی‌انتها سیر می‌کرد.

* * *

خود طواف آنکه او شه‌بین بود فوق قهر و لطف و کفر و دین بود

یعنی بقول حکیم غزنوی:

کفر و دین هردو در رهش‌پویان وحده لاشریك له گویان

وسعت و عمق‌فکر مولوی‌را ازاینجا قیاس می‌توان کرد که بعداز آن همه تحقیق دقیق لطیف که از وی شنیدید؛ باز می‌گوید که آن را درخور عقل عوام گفته وباقی سخن رانهفته‌ام.

درخور عقل عوام این گفته شد از سخن باقی آن بنهفته شد

انصاف راکه حوصلهٔ دریاها و اقیانوسها نیز بگرد وسعت قطره‌یی از دریای پهناور افکار واندیشه‌های مولوی نمی‌رسد.

آری مولوی بمقامی از عرفان وفناء در وجود حق و هستی‌مطلق رسیده بود که کفر و ایمان هردو دربان او بودند؛ و او خود مغز بودو «کفر و دین اورا دو پوست».

کفر قشر خشك رو بر تافته

با ز ایمان قشر لذت یافته

قشرهای خشك را جا آتش است

قشر پیوسته بمغزجان خوش است

مغز خود از مرتبه‌ی خوش برترست
برترست از خوش که لذت گستراست

تسبیح و تهلیل موجودات

مولوی در عرفان و توحید بجایی رسیده بود که از جمیع طوایف بشر و مذاهب مختلف سهل است، بل که از سراسر موجودات حیوانی و نباتی وجمادی نیز با زبان حالی وتکوینی بانگ توحید و آوازهٔ تهلیل وتحمید می‌شنید وحقیقت این آیهٔ شریفه را «وان من شیء الا یسبح بحمده و لکن لاتفقهون تسبیحهم: بنی‌اسرائیل ج۱۵» بدیدهٔ کشف وشهود می‌دید وبگوش حقیقت نیوش می‌شنید.

چون مسبح کرده‌یی نیرچیز را ذات بی تمییز و با تمییز را

مقصودش از ذات با تمییز نوع انسان و ملائکهٔ ملأأعلی است؛ و ذات بی‌تمییز مقصود جمادات ونباتات و حیواناتست.

هر یکی تسبیح بر نوعی دگر گوید و از حال آن این بی خبر
آدمی منکر ز تسبیح جماد وان جماد اندر عبادت اوستاد
بل که هفتادو دو ملت هریکی بی‌خبر از یکدگر اندر شکی
چون دو ناطق خود زحال همدگر نیست آگه چون بود دیوار ودر
چون من از تسبیح ناطق غافلم چون بداند سبحهٔ صامت دلم

صامت بمعنی خاموش و بی‌زبان بمعنی همان موجودات جمادی ونباتی وحیوانی است درمقابل گویا و ناطق که نوع انسان است.

هست سنی را یکی تسبیح خاص هست جبری را ضد آن درمناص
سنی از تسبیح جبری بی‌خبر جبری از تسبیح سنی بی اثر

این همی گوید که آن ضال است و گم   بی‌خبر از حال او وز امر قم
وان همی گوید که این را چه خبر   جنگشان افکند یزدان از قدر
گوهر هریك هویدا می‌کند   جنس از ناجنس پیدا می‌کند

مولوی دردنبالهٔ آن ابیات می‌گوید دراین لطیفه که گفتم، قهر و لطف با یکدیگر آمیخته است بطوری که جز عارف ربانی هیچ کس از عهدهٔ فهم وحل شبههٔ آن بر نمی‌آید.

قهر را از لطف داند هرکسی   خواه نادان خواه دانا و خسی
لیك قهری لطف در، پنهان شده   یا که قهری در دل لطف آمده
کم کسی داند مگر ربانیی   کش بود در دل محك جانیی
باقیان زین‌دو گمانی می‌برند   سوی لانه‌ی خود بیك پر می‌پرند
علم را دو پر، گمان رایك‌پرست   ناقص آمد ظن، بپرواز ابترست

شنوایی و بینایی

و تسبیح جمادات و دیگر موجودات

ابیاتی که خواندم در دفتر سوم مثنوی شریف‌است. باز درهمین دفتر دربارهٔ تسبیح و تهلیل وبینایی وشنوایی جمادات ودیگرموجودات عالم که تنها گوش وهوش عارفان آن‌را ادراك می کندگفته است.

جملهٔ ذرات عالم در نهان   باتو می‌گویند روزان وشبان
ما سمیعیم وبصیریم وخوشیم   با شما نامحرمان ما خامشیم
چون‌شماسوی جمادی‌می‌روید   محرم جان‌جمادان کی شوید
ازجمادی درجهان جان روید   غلغله‌ی اجزای عالم بشنوید
فاش تسبیح جمادات آیدت   وسوسه‌ی تأویلها بزدایدت

سعدی نیز در این معنی گفته است:

کوه و دریا و درختان همه در تسبیحند
نه همه مستمعان فهم کنند این اسرار

ردّ شبهه معتزله

مولوی در بارهٔ تسبیح موجودات می‌گوید کسانی مانند گروه معتزله که اهل عرفان نیستند و جان و روان آنها نور بصیرت الهی ندارد که «من لم یجعل الله له نوراً فماله من نور»؛ تسبیح موجودات را یعنی آنچه را که در قرآن کریم آمده است «وان من شیء الا یسبح بحمده» این طور تأویل می کنند که مقصود آیات الهی ودلالت مصنوع بر وجود صانع است؛ و نیز از این جهت است که انسان بسبب نظر عبرت در مخلوقات بیاد خالق می‌افتد و عجایب صنع، اورا بوجود خداوند قادر متعال رهبری ورهنمونی می کند.

مولوی عذر این طایفه را می‌خواهد باین تقریر

چون ندارد جان تو قندیلها — بهر بینش کرده‌یی تأویلها
که غرض تسبیح ظاهر کی بود — دعوی دیدن خیال و غی بود

غیّ بمعنی ضلالت و گمراهی است.

بل که هر بیننده را دیدار آن — وقت عبرت می کند تسبیح‌خوان
پس چواز تسبیح یادت می‌دهد — آن دلالت همچو گفتن می‌شود
این بود تأویل اهل اعتزال — وای آنکس که ندارد نور حال
چون زحس بیرون نیاید آدمی — باشد از تصویر غیبی اعجمی

یعنی تا انسان اسیر عالم مادی وحس و محسوس است نمی‌تواند

عالم غیب وحضرت ملکوت و جبروت‌را درك و پیش‌خود تصویر کند.

توضیحاً مولوی اصطلاح «سُنی»را درمقابل «جَبْری» و«مُعْتَزلی» می‌گوید. علاوه می‌کنم که آنچه ازتسبیح موجودات گفتم در واقع جزو عقاید عرفانی مولوی است؛ اینجا بطور استطراد ذکر شد.

اختلاف مذاهب بسبب اختلاف دید ونظرگاه

همانطور که اشاره‌شدمولوی اختلاف مذاهب‌را ناشی ازاختلاف در دید و نظرگاه طوایف بشر می‌داند و می‌گوید.

اختلاف مؤمن و گبر و یهود
از نظرگاه است‌ای مغز وجود

و دراین‌باره در یك‌موضع بداستان اختلاف آن‌گروه‌تمثیل‌می‌کند که فیل را ندیده بودند؛ وکورکورانه در شب تاریك دست به‌اندام او می‌سودند و هرکدام پیش‌خودآن رابچیزی مانند می‌کردند.

از نظرگه گفتشان بد مختلف
آن یکی دالش لقب داد این الف

در کف هر کس اگر شمعی بدی
اختلاف از گفتشان بیرون شدی

چشم‌حس‌همچون کف‌دست‌است وبس
نیست کف را بر همه‌ی او دسترس

مولوی مطابق سیره و روش‌خود درمثنوی که از اشتراك‌الفاظ و تداعی معانی استفاده‌می‌کندو ازیك‌مطلب بمطلب دیگرمنتقل‌می‌گردداینجا هم از کلمهٔ «کف» بمعنی کف‌دست؛ به«کف‌دریا» منتقل می‌شود و بشر را به‌فراخ‌حوصلگی دریا و توسعهٔفکر ونظردعوت می‌کند و می‌گوید.

چشم دریا دیگرست و کف دگر		کف بهل، وز دیدهٔ دریا نگر
جنبش کفها ز دریا روز و شب		کف همی بینی و دریا نی عجب

جدال و کشمکش و تزاحم و تصادم افراد بشر را با یکدیگر به برخورد کشتی‌ها و زورقها بیکدیگر که سبب تصادفش تیرگی چشمها باشد تشبیه می کند که با وجود این که در آب روشن اند دیدهٔ روشن بین ندارند.

ما چو کشتی‌ها بهم برمی‌زنیم		تیره چشمیم و در آب روشنیم

مولانا کم کم گرم می‌شود و پایهٔ سخن و تحقیق را فراتر می برد و در دنبالهٔ ابیات قبل می گوید:

ای تو در کشتی تن رفته بخواب		آب را دیدی نگر در آب آب
آب را آبی است کو می‌راندش		روح را روحی است کو می‌خواندش
موسی و عیسی کجا بد کآفتاب		کشت موجودات را می‌داد آب
آدم و حوا کجا بد آن زمان		که خدا افکند این زه در کمان

البته متوجه هستید که مبدأ خلقت و آغاز آفرینش را، قدیم ازلی و پیش از خلقت آدم و حوا می گوید؛ چرا که آدم و حوا نیز در نظر عارفانهٔ مولوی موجود حادث‌اند و ذات واجب‌الوجود قدیم سرمدی بدون آغاز و انجام است.

دنبالهٔ گفتار مولوی را گوش کنید.

این سخن هم ناقص است و ابترست		آن سخن که نیست ناقص آن سرست
گر بگویم زان بلغزد پای تو		ور نگویم هیچ از آن ای وای تو
ور بگویم در مثال صورتی		بر همان صورت بچفسی ای فتی
بسته پایی چون گیا اندر زمین		سر بجنبانی ببادی بی‌یقین
لیک پایت نیست تا نقلی کنی		یا مگر پارا ازین گل بر کنی

* * *

هوش را بگذار وانگه هوش‌دار گوش را بربند وانگه گوش‌دار

چون باز بمعانی دقیق لطیف می‌رسد که از سطح فکر عمومی بالاترست؛ ازگفت‌وگو کردن‌در آن معانی پشیمان‌می‌شود وسبب تن‌زدن خودرا خامی و ناپختگی روح عامهٔ بشر می‌گوید

من نگویم زانکه‌تو خامی‌هنوز در بهاری و ندیدستی تموز

و دنباله‌اش همان بیان را «سخت‌گیری و تعصب خامی است» با همان تشبیه بدیع می‌آورد که پیش نقل کردیم «این‌جهان همچون‌درخت است ای کرام» الخ.

متردد شدن درمیان مذهبهای مخالف

باز مولوی درتعقیب همان‌فکر که اختلاف‌مذاهب معلول‌اختلاف عقول و فهمها و دریافتهای بشر است؛ تحت‌عنوان فوق می‌گوید:

همچنانکه هر کسی در معرفت می کند موصوف غیبی‌را صفت

فلسفی ازنوع‌دیگر کرده شرح با حثی مرگفت اورا کرده‌جرح

وان دگر در هردو طعنه می‌زند واندگر از زرق جانی می کند

هریك از ره این‌نشانها زان‌دهند تا گمان‌آید که ایشان زانده‌اند

همهٔ مذاهب حق نیست، همه هم باطل‌نیست

مولوی درعین این که اختلاف مذاهب را بسبب اختلاف دید و نظرگاه‌می‌داند؛ می‌گوید کلی مذاهب حق‌نیست؛ و همه هم باطل‌نیست؛ پس باطل‌شمردن یا حق شمردن همهٔ مذاهب نادانی و احمقی است.

وی می‌گوید که مذهب حق درمیان مذاهب مانند شب قدر است که در شبها پنهان و مورد شك و ترديد واقع شده‌است.

این حقیقت‌دان نه حقند این همه — نی بکلی گمرهانند این رمه
زانکه بی‌حق باطلی ناید پدید — قلب را ابله ببوی زر خرید
پس مگو جمله خیالست وضلال — بی حقیقت نیست در عالم خیال
حق شب قدر است درشبها نهان — تا کند جان هرشبی را امتحان
نه همه شبها بود قدر ای جوان — نه همه شبها بود خالی ازان
آنکه گوید جمله حقند احمقی است — وانکه گوید جمله باطل او شقی است

بهترین راه خلاص شدن از تردید مذاهب

دستگیری وراهنمایی پیران راه آزموده و برگزیدگان حق است که محك و میزان حق و باطل باشند

چونکه حقّ و باطلی آمیختند — نقد وقلب اندر حرمدان[1] ریختند
پس محك می‌بایدش بگزیده‌یی — در حقایق امتحانها دیده‌یی
تا شود فاروق این تزویرها — تا بود دستور این تدبیرها

* * *

اندرآ در سایهٔ آن عاقلی — کش نتاند برد از ره ناقلی
پس تقرب جو بدو سوی اله — سرمپیچ از طاعت او هیچ گاه
زانکه او هر خار را گلشن کند — دیدهٔ هر کور را روشن کند
ظلّ او اندرزمین چون کوه قاف — روح اوسیمرغ بس عالی طواف

۱ـ طبع نیکلسون؛ و در نسخه‌های معمول «چرمدان» نوشته و بمعنی کیسه چرمی تفسیر کرده‌اند.

گر بگـویم تا قیامت نعت او | هیچ آن را مقطع وغایت مجو
در بشر روپوش کرده است آفتاب | فهم کن والله اعلم بالصـواب

* * *

پیر را بگزین که بـی‌پیر این‌سفر | هست بس پر آفت‌وخوف وخطر
هر که او بی‌مرشدی در راه شد | او زغولان گمره و در چاه شد
گر نباشد سایهٔ او بر تو گول | بس ترا سر گشته‌دارد بانگ غول

* * *

چشم روشن کن ز خـاك اولیا | تـا ببینـی ز ابتدا تـا انتهـا
سرمه‌کن توخاك این بگزیده را | هم بسوزد هم بسازد دیده را

* * *

هر ولی‌را نوح کشتی‌بان شناس | صحبت این خلق‌را طوفان‌شناس

* * *

پیر بـاشد نردبـان آسمان | تیر پر ّان از که گـردد، از کمان

* * *

هیچ نکشد نفس را جز ظلّ پیر | دامن‌آن نفس‌کش را سخت‌گیر
چون‌بگیری‌سخت آن‌توفیق هوست | درتو هرقوت که آیدجذب اوست
مـارمیت اذرمیت راست دان | هرچه دارد جان، بود ازجان‌جان

یا نظرور یا نظرور جوی باش

خلاصهٔ عقیدهٔ مولوی این است که بشر باید یا شخصاً و مستقیماً برگزیدهٔ حق و مورد عنایت و موهبت خاص الهی باشد چنانکه طـایفهٔ انبیا و رسولان راستین بودند؛ یا آنکه پیش برگزیدگان وصاحب‌نظران

حق تسلیم شود و با کمال خلوص و پاکی ضمیر دست توسل بدامن همت ایشان بزند.

یا مظفر، یا مظفر خوی باش　　　یا نظرور، یا نظورجوی باش

تشیع مولوی

مطلبی است که اول بار دراین مجمع علمی روحانی که بیاد بود مولانا تشکیل یافته است مطرح می‌شود ومن عقیدهٔ خودرا می‌گویم کار باگفته‌ها وعقاید دیگران ندارم.

من در عمق افکار وعقاید مولوی وگفته‌های‌او درمثنوی جنبه‌یی از محبت و هواخواهی علی و آل‌علی وخاندان پیغمبراکرم صلوات‌الله علیهم اجمعین دریافته‌ام که می‌توان‌آن را با اساس و پایهٔ اصلی‌تشیّع بمعنی عام کلمه تطبیق کرد.

دیوان کبیر مولانا و منظومات منسوب بمولوی در مدایح علی علیه‌السلام که درآن دیوان درج کرده‌اند عجالة مورد بحث نیست؛ عمدهٔ توجه من دراین‌سخنرانی به‌بزرگترین اثر مسلم محقق مولوی یعنی کتاب مثنوی است و بحث در دیوان کبیر مولوی را بسخنرانی و مقالهٔ دیگر موکول می‌کنم.

توضیحاًمقصودم از تشیّع بطوری که اشاره شد مفهوم عام کلمه است که مرادف با دوستی ومعرفت حقیقی اسلامی بمقام ومنزلت‌علی و آل علی و اهل‌بیت عصمت سلام‌الله علیهم اجمعین است؛ یعنی آنچه‌را که از یك شیعهٔ سادهٔ اصلی صدر اسلام که دچار افراط و تفریطها و اسباب دست سیاستها و تعصبهای عامیانه نشده باشد توقع باید داشت.

چه می‌دانیم که اکثر اختلافات و زدو خوردهای مذهبی شیعه و سنی؛ و همان‌طوراختلافات و کشمکشها که مابین فرق سنی مثل‌شافعی وحنفی بایکدیگراتفاق‌افتاده،مستحدث ومولود تعصبات خام وسیاستهای مختلف است.

باز برتوضیح می‌افزایم منظورمن‌مذهب‌غلاةشیعه نیست؛ منظورم شیعه‌گری بمفهوم تظاهرات وشعارهای ظاهری‌هم نیست؛ بل که‌مقصودم همان روح پاك سادهٔ بی‌آلایش اسلامی است‌که نسبت بعلی و آل‌علی‌و خاندان پیغمبر محبت وگرایش داشته باشد.

واین خصیصه نه‌تنها در وجود مولوی است بل‌که همهٔ بزرگان اهل تصوف وعرفان خواه شیعی و خواه سنی باتفاق و اجماع، درحق علی و آل‌علی واهل‌بیت عصمت وطهارت اعتقاد وتوجه عارفانه‌داشته‌اند و معرفت آنها باحوال اهل‌بیت کمتر از خود شیعیان پاك نبوده است.

باری مولوی در مثنوی چند موضع عقیدهٔ درونی خودرا دراین باره آشکار ساخته است و من فعلا بذکر دوفقره که یکی در دفتر اول ودیگر در دفترآخر مثنوی است اکتفا می کنم.

۱ـ داستان خدو انداختن خصم بر روی امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام و انداختن‌علی شمشیر را از دست

این داستان دراواخر جلد اول مثنوی است، وچون ممکن است همهٔ شنوندگان از آن اطلاع نداشته باشند خلاصهٔ آن داستان را بیان می کنم.

یکی از کافران نامدار حربی با علی علیه‌السلام جنگ می کرد؛ در آن‌هنگام که علی بر وی ظفر یافته و با شمشیر کشیده؛ شاید روی‌سینهٔ اوهم نشسته‌وچیزی نمانده بود که کار اورا تمام کند؛ آن‌خصم برروی‌مبارك علی علیه‌السلام «خدو» یعنی آب دهن انداخت.

دراین‌حال علی بی‌درنگ شمشیر را بینداخت و از سر قتل او درگذشت.

آن کافر از علی سؤال می کند که بعد از آنکه برچون منی مظفر شدی و مرا مغلوب کردی چرا شمشیر را انداختی؟ و دست ازخون من باز کشیدی.

علی علیه‌السلام فرمود که من برای خدا جنگ می کنم نه بهوای نفس خود؛ و چون تو خدو برروی من انداختی، حالت من دیگرگون شد وخشم وغضب برمن چیرگی گرفت.

چون دیدم که اخلاص عمل از دست رفت وهوای‌نفس هم‌درکار آمد شمشیر را انداختم.

گفت من تیغ از پی‌حق می‌زنم | بندهٔ حقم نه مملوك تنم
شیر حقم نیستم شیر هوا | فعل من بر دین من باشد گوا
مارمیت اذرمیتم در حراب | من چو تیغم وان زننده آفتاب

* * *

چون خدو انداختی برروی من | نفس جنبید و تبه شد خوی من
نیم بهر حق شد و نیمی هوا | شرکت اندر کار حق نبود روا

آخر داستان باینجا پایان می‌یابد که آن کافر حربی در تحت تأثیر خوی مروت و اخلاص عمل علی قرارگرفت و خود و جمعی از

خویشان واقوام او باسلام گرویدند.

قرب پنجه کس زخویش وقوم‌او عاشقانه سوی دین کـردند رو

* * *

داستان باین ابیات شروع می‌شود که علی را «شیرحق» و «افتخار هرنبی و ولی» و رخسار مبارك اورا سجده‌گاه ماه می‌خواند.

از علی آمـوز اخلاص عمل شیر حق‌را دان مطهر از دغل

در غزا برپهلوانی دست‌یافت زودشمشیری‌بر آورد وشتافت

او خدو انداخت برروی‌علی افتخار هر نبی و هر ولـی

آن خدوزد بررخی که‌روی‌ماه سجده آردپیش‌او درسجده‌گاه

انصاف بدهید یك شیعهٔ واقعی با معرفت هم در بارهٔ علی بالاتر و بهتر از این می‌گوید که او را افتخارانبیا واولیاء بخواند؟

حالا توجه‌کنید علاوه براین که اصل این داستان درجزوبهترین مناقب و فضایل مـولانا علی علیه‌السلام است و بربسیاری از مناقب و فضایل که مابین مداحان و مناقب‌گویان متداول شده از قبیل «کندن در خیبر و کشتن فارس یلیل» (یعنی عمروبن عبدود) و قتل مرحب و عنتر و امثال آن، ترجیح دارد، و بی‌شبهه از آن‌طورمناقب مهم‌تر واصیل‌تر و مؤثرتر است؛ قدرت خلاقهٔ مولوی و نیروی تخیل فوق‌العاده که در شعر و شاعری و تقریر مسائل علمی وعرفانی داشت؛ درا جزاء داستان ریزه‌کاریها نموده‌که حقیقة شگفت‌انگیزست، مخصوصاً عاشقان‌مکتب مولانا را سفارش مـی‌کنم که تمام داستان را دراواخر دفتر اول مثنوی بخوانند ومکرر هم بخوانند.

ازجمله دربیان مکالمه وسؤال و جواب کردن‌آن خصم کـافر با

حضرت علی علیه‌السلام آن شخص را که قطعاً یکی از کفار عامی جافی بی معرفت عرب بوده و فهم و فکر او بهزار یك تحقیقات مولوی نمی‌رسیده است با نیروی تحقیق و طبع سحر آفرین در پوست یك نفر عارف روشندل عالی مقام درمی‌آورد، و در ظاهر آن خصم کافر و در حقیقت خود مولاناست که با علی این‌طور سؤال وجواب می کند

ای علی که جمله عقل و دیده‌یی — شمه‌یی و اگو ازانچه دیده‌یی
تیغ حلمت جان مارا چاك کرد — آب علمت خاك ما را پاك کرد
بازگودانم که این اسرار هوست — زانکه‌بی‌شمشیر کشتن کار اوست
بازگو ای باز عرش خوش‌شکار — تا چه دیدی این زمان از کردگار
چشم تو ادراك غیب آموخته — چشمهای حاضران بر دوخته

* * *

راز بگشا ای علی مرتضی — ای پس از سوءالقضا حسن‌القضا
یا تو واگو آنچه عقلت یافته‌است — یا بگویم آنچه برمن تافته است
چون توبابی آن مدینه‌ی علم را — چون شعاعی آفتاب حلم را
باز باش ای‌باب رحمت تا ابد — بارگاه ماله کفواً احد

* * *

تو ترازوی احدخو بوده‌یی — بل زبانه‌ی هر ترازو بوده‌یی
من غلام آن چراغ چشم‌جو — که‌چراغت‌روشنی پذرفت‌ازو
من غلام موج آن دریای نور — که‌چنین‌گوهر برآرد درظهور

انصاف بدهید یك‌نفر مسلمان واقعی، یك‌مؤمن حقیقی، یك فکر روشن توسعه یافته که از سطح تعصبات مستحدث شیعی وسنی بالاترست دربارهٔ علی علیه‌السلام چه بهتر ازین می گوید که اورا بشجاعت ومروت

می‌ستاید، باز عرش و صاحب دیدهٔ غیب‌بین، و ترازوی احد خو؛ یعنی میزان حق و باطل و کفر و ایمان می‌خواند.

باری من معتقدم که اساس تشیع که معرفت علی وخاندان رسول باشد در روح مولوی کاملاً رسوخ داشت همان‌طور که‌در روح بسیاری از علما و بزرگان اهل سنت و جماعت حتی ائمهٔ اربعه رضی‌الله عنهم اجمعین وجـود داشته اما در پردهٔ تعصبات جاهلی و سیاستهـای شوم پوشیده شده است.

از امام اعظم ابوحنیفه (۸۰-۱۵۰ ه.ق) شروع می کنم که برسایر ائمهٔ اهل‌سنت تقدم تاریخی داشت.

ابوحنیفه‌علانیه و آشکار وبدون‌تقیه و ترس وبیم فتوی بروجوب اطاعت و اعانت سادات بنی‌فاطمه مـی‌داد که برضد خلفای وقت قیام کرده بودند.

از جمله ابراهیم قتیل باخمری فـرزند عبدالله محض پسر حضرت امام حسن علیه‌السلام است که در سال ۱۴۵ ه ق بـر منصور خلیفهٔ دوم عباسی خروج کرد و در محلی مابین بصره و کوفه بنام «باخمری» بقتل رسید.

امام ابوحنیفه از وی طرفداری نمود و با کمال صراحت و بی‌پروایی فتوی بروجوب متابعت و اعانت وی داد که بنابربعض روایات تاریخی بهمین‌سبب در شکنجه وعذاب زندان منصور افتاد[1].

امام شافعی (۱۵۰-۲۰۴) چندان در محبت و احترام آل علـی و

۱- عمدة‌الطالب و سفینة‌البحار.

خاندان رسول مبالغه داشت که او را بمذهب رافضی متهم می کردند[۱].

امام مالك (۹۵–۱۷۹) و امام احمدبن حنبل (۱۶۴–۲۴۱) نیز کما-بیش مثل ابوحنیفه بودند.

بسیاری از علمای بزرگ اهل‌سنت هم نسبت بعلی و آل علی و ائمهٔ شیعه توجه داشتند و ایشان را درباطن بمعرفت واقعی می‌شناخته‌اند یکی از آنها **حافظ ابونعیم اصفهانی** است صاحب حلیة‌الاولیاء (متوفی ۴۳۰) که ائمهٔ شیعه را خیلی بهتر وعالی‌تر از عوام شیعه شناخته و معرفی کرده است.

امام محمدغزالی (۴۵۰–۵۰۵) هم نسبت بائمهٔ شیعه توجه داشته و بگفته‌های ایشان واحوال و اخلاق ایشان درمؤلفات خود مثل کیمیای سعادت و احیاءالعلوم استناد جسته است.

مقصود من استقصانیست خواستم مفتاحی بدست‌شنوندگان‌محترم داده باشم تا خود اگر طالب باشند دنبال این مبحث را بگیرند و در احوال وعقاید سایر دانشمندان اسلام که آلوده بغرض ومرض نبوده‌اند دقت و غوررسی کنند.

من خودم هروقت کتب فقه واصول عقاید شیعی وسنی را مطالعه می کنم؛ خودرا در میان یك ملت و یك‌دین و مذهب می‌بینم؛ که قانون اساسی مذهب هردوطایفه، کتاب و سنت یعنی قرآن مجید و احادیث مأثوره است؛ و اگر در فروع فقه موافقت نداشته باشندسببش اختلاف دراجتهاد واستنباط احکام بسبب اختلاف درتشخیص و فهم همان کتاب و سنت است؛ و این نوع اجتهاد را هم باید یکی از مزایای مذهب

۱ـ الفهرست ابن‌ندیم.

اسلام شمرد.

اما پیش خود تأسف می‌خورم که چرا این اختلافات جزئی باید منشأ آنهمه کشمکش وجنگ و جدال شده‌باشد؛ و چرا این آتش خانمان سوز را این‌قدر دامن‌زده‌اند و می‌زنند.

عجالهٔ شرح این‌ماجرا واین خون‌جگر را بوقت و فرصت دیگر می‌گذارم وبموضوع بحث می‌پردازیم.

۲ـ حدیث مَنْ کُنْتُ مُولاه فَعَلیٌ مُولاهُ

ازجمله احادیث‌مسلم نبوی است که هردوفرقهٔ شیعی وسنی آن‌را روایت‌کرده ومدلول آن‌را بصحت پذیرفته‌اند؛ چیزی که هست‌اختلاف برسر مفهوم ومقصود اصلی پیغمبراکرم از کلمهٔ «مولی» است. گروهی آن را به«ولایت» و «مولویت» بمعنی پیشوایی مسلمین و تولیت امور خلق ومنصب امامت و امارت مؤمنان؛ و گروهی به‌دوستی و یاری و نصرت تفسیر کرده‌اند.

مولوی این حدیث را در دفتر ششم مثنوی موضوع بحث قرار داده؛ وآن را موافق فهم واعتقادخواص مسلمین بیان‌کرده؛ ودرمطاوی گفتارش بمقام ولایت مطلقهٔ الهیهٔ حضرت مولانا امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام اشاره نموده است.

زین سبب پیغمبر با اجتهاد / نام خود و آن علی مولا نهاد

گفت هرکورا منم مولا و دوست / ابن‌عم من علی مولای اوست

کیست مولا، آنکه آزادت کند / بند رقیت زپایت برکند

چون به‌آزادی نبوت هادی‌است / مؤمنان را ز انبیا آزادی است

ای گروه مؤمنان شادی کنید همچو سرو و سوسن آزادی کنید
لیک مـی‌گوییـد هم دم شکر آب بی‌زبان‌همچو گلستان‌خوش خضاب
ماه ما بی‌نطق خوش بر تافته‌است هرزبان، نطق از فرما یافته است
نطـق عیسی از فر مریم بـود نطق آدم، پرتـو آن دم بـود

چون جان‌گفته‌های مولوی را این حقیر در «تفسیر مثنوی» داستان «دزهوش‌ربا» که بطبع رسیده است باز نموده‌ام؛ اینجا تکرار نمی‌کنم؛ کسانی که طالب باشند بهمان کتاب رجوع کنند.

عقیدهٔ مولوی در حق خاندان
و اهل بیت رسول علیهم‌السلام

در دفتر اول مثنوی شریف یک‌جا از «سبطین» یعنی حضرت امام حسن و امام حسین علیهما السلام یاد می‌کند؛ و آنها را گوشوارهٔ عرش ربانی می‌خواند.

چون ز رویش مرتضی‌شد درفشان گشت او شیر خدا در مرج جان
چونکه‌سبطین‌ازسرش واقف‌بدند گـوشوار عرش ربانی شدند[1]

در دفترششم هم یک موضع کلمهٔ «گـوشوار» را کنایه از همان «سبـط پیغمبر» آورده است؛ در داستان آن کس که روز عـاشورا بشهر «حلب» وارد شد وچون عزاداری شیعیان را دید پرسید که این غوغا و

1ـ این بیت درنسخ قدیم معتبر آمده؛ در مثنوی‌چاپ «نیکلسون» هم بطورنسخه بدل ضبط شده است. اما در نسخه‌های معمول این دو بیت را نوشته‌اند که ظاهـراً الحاقی است.

روشن ازنورش چو سبطین آمدند عرش را درین و قـرطین آمدند
آن یکی از زهر کرده جان نثار وان سرافکنده بـراهش مست‌وار

هیاهو را چه‌سبب است؛ به‌او جواب دادند

روز عاشورا نمی‌دانـی که هست ماتم جانی که از قرنی به است

پیش‌مؤمن کی بود این‌قصه‌خوار قدر عشق‌گوش، عشق گوشوار

پیش مؤمن مـاتم آن پاك روح شهره‌تر باشد ز صد طوفان نوح

باز مولوی بقدرت خلاقهٔ تخیل شاعرانه در کسوت‌آن مرد تازه وارد می‌رود و با تحقیق عارفانه اعتقاد درونی خودرا اظهار می کند:

روح سلطانی ز زنـدانی بجست جامه‌چه‌درّیم وچون خاییم‌دست

چونکه ایشان خسرو دین‌بوده‌اند وقت شادی شد چو بگسستندبند

سوی شادروان دولت تـافتنـد کنده و زنجیر را انـداختند

دور ملك است و گـه شاهنشهی گر تو یك ذره از ایشان آگهی

ور نیی آگه برو برخود گـری زانکه در انکار نقل و محشری

دشمنی و کینهٔ آل‌رسول در حد کفر وارتداداست

داستان باغبان و تنها کردن صوفی وفقیه و علوی را از همدیگر که در دفتر دوم مثنوی است؛ آنجا که باغبان از سیدعلوی بد و ناسزا می گوید؛ مولوی بر می آشوبد چندانکه عـداوت و کینهٔ آل رسول را در حکم کفـر و ارتداد می‌شمارد ؛ و دشمنان اهل بیت را روسپی زاده می‌خواند.

هرکه باشد از زنا وز زانیان این بـرد ظن در حق ربانیان

آنچه‌گفت آن باغبان بوالفضول حال او بد، دور از اولاد رسول

گر نبودی از نتیجه‌ی مرتدان کی چنین گفتی برای خاندان

تا چه‌کین دارند دایم دیو و غول چون یزید و شمر با آل‌رسول

فرزندان جسمانی وروحانی پیغمبر علیه‌السلام

بحث درسیره و طریقهٔ مذهبی مولوی را عجالة باین نکته ختم می کنم که فرزندان حضرت رسول اکرم را مابین فرزندان جسمانی و روحانی تعمیم می‌دهد؛ یعنی همهٔ برگزیدگان و صالحان امت اسلام را که در دستگیری وارشاد خلایق وتمشیت امور مسلمین بوظیفهٔ جانشینی وخلافت حقهٔ اسلامی عمل کنند در هرکجا و هرزمان که باشند فرزند معنوی پیغمبر می‌خواند.

هست اشارات محمدالمراد	گل گشاد اندرگشاد اندرگشاد
صدهزاران آفرین برجان او	بر قدوم و دور فرزندان او
آن خلیفه زادگان مقبلش	زاده‌اند از عنصر جان و دلش
گر ز بغداد وهری یا ازری‌اند	بی‌مزاج آب‌وگل‌نسل وی‌اند
شاخ گل‌هرجا که‌میرویدگل است	خم‌مل‌هرجا که‌میجوشدمل‌است
گر زمغرب‌برزند خورشیدسر	عین‌خورشیداست نی‌چیزدگر
عیب‌جویان‌را ازین‌دم کوردار	هم بستاری خود ای کردگار

* * *

اکنون می‌پردازیم بذکر نمونهٔ مسائل وفروع فقهی که درمثنوی شریف آمده است؛ و تفصیل همهٔ این نوع مسائل‌را بهمان رسالهٔ مفرد که موضوعش «افکار وعقاید مولوی» است موکول می کنیم.

مسائل فقهی مثنوی

این موضوع بنظر من خیلی اهمیت دارد برای این که کلیدی است برای راه یافتن بمذهب مولوی و معتقدات او در فروع و مسائل

شرعی؛ اما تاکنون ندیده‌ام که در این‌باره سخن گفته و چیزی نوشته باشند؛ و این خود اول بار است که این بحث را بنده پیش می‌کشم چیزی که هست نمی‌توانم در این سخنرانی کلی مسائل فقه را که در مثنوی آمده است برای شنوندگان محترم نقل کنم این است که همان‌طور که عرض شد بذکر نمونه اکتفا می‌کنم.

۱- کیفیت وضوء

در دفتر سوم مثنوی در داستان‌ربودن عقاب موزهٔ حضرت رسول اکرم (صلعم) را در آن هنگام که می‌خواست وضو بگیرد کیفیت وضوی او را موافق طریقه‌یی که مابین اهل سنت و جماعت معمول است وصف می‌کند باین‌قرار که می‌گوید هردوپارا بشست.

و می‌دانیم که غسل رجلین معمول اهل سنت است برخلاف شیعهٔ امامیه که مسح می‌کنند و دلیل ایشان ظاهر آیهٔ شریفه است «وامسحوا برؤسکم و ارجلکم الی الکعبین: سوره مائده» که قرائت معمولش «ارجلکم» مجالت نصب است؛ بصورت جر و کسر لام هم قرائت کرده‌اند و دراین‌باره تحقیقی است که شرح آن‌را این حقیر در درس آیات‌الاحکام دورهٔ اول دکتری دانشکدهٔ حقوق بتفصیل[1] گفتم و دانشجویان آن زمان یادداشت کردندحال اگر کسی طالب باشد ممکن‌است یادداشت‌محصلین آن دوره‌را بگیرد یا بکتب مبسوط فقه و تفسیر و احکام‌قرآن‌رجوع کند.

باری در کیفیت وضوی حضرت رسول می‌گوید:

خواست آبی وضو را تازه کرد	دست‌وورا شست‌اوزان آب‌سرد
هردو پا شست و بموزه کرد رای	موزه را بربود یك موزه ربای

۲ـ آب قلیل و کثیر

مقصود از آب کثیر در اصطلاح فقها مقدار آبی است که طاهر و مطهر است یعنی هم پاك است و هم پاك کننده، بعلاوهٔ این خصوصیت که بملاقات نجاست و پلیدیها پلید نمی‌شود مگر آنکه طعم و رنگ و بوی آن در اثر آمیزش با پلیدیها تغییر یافته باشد.

اما آب قلیل بمحض ملاقات با نجس هرچند یك قطره خون و یك قطره کمیز باشد نجس می‌شود و دیگر نه طاهرست و نه مطهر.

در تحدید یعنی تعیین مقدار آب کثیر که باصطلاح معمول شیعهٔ امامیه «آب کر» می‌گویند مابین فقهای عامه و خاصه اختلاف است؛ بعقیدهٔ شیعهٔ امامی آب کر یا آب کثیر برحسب مساحت مقدار مکعبی است که هریك از اضلاع آن سه وجب و نیم موافق وجب متوسط باشد؛ که مساحت آن جمعاً ۴۲ وجب و ثمن یعنی یك هشتم وجب است؛ وچون «وجب» یا یك «بدست» را ۲۵ سانتی‌متر حساب کنیم تخمیناً ضلح مکعب ۸۸ سانتی‌متر می‌شود؛ و برحسب وزن ۱۲۰۰ رطل عراقی است؛ که هر-رطلی ۱۳۰ درهم شرعی؛ و هر درهمی چهل و هشت جو متوسط است؛ و بنابراین هر رطلی معادل ۶۲۴۰ جو متوسط می‌شود. و برحسب وزن متداول فعل ۶۴ من تبریز الا ۲۰ مثقال گفته‌اند.

نکتهٔ مهم ریاضی این است که اولا اگر حوض آب را بصورت مکعب نساخته باشند یعنی مثلا بشکل مستطیل یا ذوذنقه یا مستدیر باشد چگونه باید مساحت مکعب ۴۲وجب و ۱/۸ وجب را استخراج کرد. و ثانیاً اینکه آیا وزن معین کر بامقدار مساحتش تطبیق می کند یاخیر.

ما این مسائل را در درس خارج فقه ایام تحصیل می‌خواندیم و بحث‌می کردیم؛ درمؤلفات بعض‌فقهای‌قدیم که درریاضی دست‌داشته‌اند مثل شیخ‌بهایی اعلی‌الله مقامه هم این‌مسائل طرح شده است.

باری آنچه گفتیم عقیدهٔ شیعه امامی بود. اما امام ابوحنیفه مقدار آب کثیر را حوض واستخری عظیم می‌داند که چون دریك طرف آن دست بزنند طرف دیگر حرکت نکند.

تصدیق می‌فرمایید که این مقدار آب همه‌جا مخصوصاً در دیار ریگزار خشك بوم عربستان بسیار عزیزالوجود و دیریاب بوده است این است که فقهای حنفی بعداً آنرا بمساحت ۱۰ ذراع در ۱۰ ذراع تحدید کرده‌اند با عمقی که اگر دست ولباس در آن بشویی کف حوض؛ پیدا نشود.

خلاصه این‌هم‌عقیدهٔ برادران حنفی‌مذهب‌ما بود. امابطریق‌شافعی آب کثیر مقدار دو «قله» است. و قله بضم قاف و تشدید لام قسمی از خمرهٔ دسته‌دار است که در قدیم برای ظرف مخزن‌آب معمول بوده است نظیر بشکه که امروز مابین ما متداول شده و مانند «حبه» که در عراق‌عرب متداول است.

در تحقیق معلوم شد که مقدار قلتین با مقدار آب کر که در فقه شیعهٔ امامی داریم خیلی نزدیك است چنانکه در دیگر مسائل فقه نیز عقیدهٔ شافعی نسبت به‌شیعهٔ امامی‌خیلی نزدیکتر و موافقتر ازسائرمذاهب است.

خلاصه این که مولوی در مجلد دوم مثنوی دربارهٔ تهمت‌بستن بر اولیاء و اهل‌حق می گوید:

این چنین بهتان منه بـر اهل حق — کاین خیال تست برگردان ورق
این نباشد ور بود ای مـرغ خاك — بحر قلزم را ز مـرداری چه باك
نیست دون‌القلتین و حوض خرد — کش تواند قطره‌یی ازکار برد

توجه می‌کنید که مقدار آب کثیر راکه از ملاقـات پلیدیها، پلید نمی‌گردد موافق مذهب شافعی یعنی «قلتین» گفته؛ نه مطابق مذهب‌حنفی و اهل حق را باآب کثیر تشبیه‌کرده است که در اثر برخورد پلیدیها پلید نمی‌شوند.

۳ـ نص و قیاس

یکی از مسائل معروف اصول فقه است که می‌گویند درموردی که نص یعنی تصریح‌قرآن؛ یا سنت یعنی احادیث مأثوره درکـار باشد نمی‌توان به‌رأی وقیاس متوسل شد وحکم فقهی را بوسیلهٔ قیاس و عقل عرفی معلوم‌کرد.

مولوی کشف و شهود عرفانی و وحی قدسی روحانـی را به‌«نص» وفکر ودلیل‌عقول جزئی را به «قیاس» تشبیه می‌کند. و می‌گوید در جایی‌که وحی‌روح قدسی درکارباشد اندیشه‌های عقول جزئی‌معزول و بیکار است؛ و باحکام عقلی و دلایل علمی نباید اعتماد کرد و آنـرا مبنای عمل قرارداد؛ همان‌طورکه هرگاه نص درکار باشد فقیه مجتهـد بفکر قیاس نمی‌افتدوبقیاس‌عمل‌نمی‌کند.

مجتهد هرگه که باشد نص شناس — اندران صـورت نیندیشد قیاس
چون نیابد نص اندر صورتـی — از قیاس آنجـا نمـاید عبرتی
نص، وحی روح قدسی دان یقین — وان قیاس عقل جزوی تحت‌این

البته می‌دانید که عمل کردن بقیاس موافق فقه‌اهل‌سنت وجماعت‌است وشیعهٔ امامی می‌گوید: «ولیس من مذهبنا القیاس».

خـوب است این نکته را برای اهل علم گـوشزد کنم که بعض علمای اصولی شیعه اگرچه بحسب ظاهر منکر قیاس شده اما در واقع عمل بنوعی ازقیاس را جایز شمرده‌اند.

واضحتر بگویم قیاس را از یك در بیرون کرده وآنرا درلباس تنقیح‌مناط از در دیگر داخل ساخته‌اند.

توضیحاً قیاس‌اصولی مرادف تمثیل منطقی‌است؛ اما قیاس‌منطقی برهانی است که از صغری وکبری و حد وسط تشکیل شده باشد.

توهم نشودکه مولوی اهل رأی و قیاس بود؛ خیر او از مکتب برهان و قیاس بهر دواصطلاح منطقی واصولی بالاتر رفته وبدریای‌نور که عالم کشف و شهود است پیوسته و از مرتبهٔ دانش به‌بینش رفته‌بود؛ چنانکه می‌فرمود:

جان شناسان از عددهـا فـارغند غرقهٔ دریای بی‌چـونند و چند
جان‌شو و ازراه‌جان‌جان‌راشناس یـار بینش شو نه فـرزند قیاس

قیاس را دراین بیت بهردو اصطلاح منطقی و اصولی می‌تـوان تفسیر کرد.

۴ـ اکل‌میته وتحری قبله درکعبه

در دفتر ششم می‌گوید:

کزضرورت‌هست مرداری حلال که تحری‌نیست درکعبه‌ی وصال

در دو مصراع بدو مسألـهٔ فقهی اشاره شده که اتفاقاً مورد اتفاق

جمیع فرق اسلامی است.

مسألهٔ اول اینکه گفته‌اند: الضرورات تُبیحُ لمحظورات» یعنی در حال‌ضرورات مباح است حرام، در وقت ضرورت وناچاری وحفظ جان وناموس،«اکل میته» یعنی خوردن گوشت مردار حلال می‌شود. باز در خصوص این مساله در دفتر اول مثنوی گفته است:

درضرورت هست هر مردار پاک — برسر منکر زلعنت باد خاک

مسألهٔ دوم این که در خود کعبه؛ تحری قبله یعنی جستجوی‌سمت یا عین قبله موردندارد زیرا که آنجا می‌توانند بهرسمت که بخواهندنماز بگزارند.

مولوی خود در جای دیگر گفته است:

در درون کعبه رسم قبله نیست — چه غم ارغواص را پاچیله‌نیست

بعضی‌صحیح آن را «پاچپله» دانسته‌اندبا«پ»فارسی؛ که‌علاوه‌بر لهجه محلی ازنظر قافیهٔ شعر نیزصحیح ترست وبهرحال بمعنی «پاچله» وپای افزار است.

یکی ازگویندگان‌گذشته‌گفته است وخوب‌گفته:

سر کوی دلبرمن بحریم کعبه ماند

که‌زهرطرف‌درآنجابتوان‌نماز کردن

نه‌چنان‌گرفته‌یی جابمیان جان‌شیرین

که‌شود تراوجان‌را زهم امتیاز کردن

ومطلع غزل این است:

چه‌خوش است‌پیش‌زلفت‌درشکوه‌باز کردن

گله‌های روز هجران بشب دراز کردن

۵- علم و عمل سحر و جادو

مولوی می‌گوید علم سحروجادو آموختن حرام نیست بل که اگر برای تمییز حق از باطل باشد مستحسن است اما عمل آن حرام است.

پس ازین رو علم سحر آموختن نیست ممنوع و حرام و ممتهن
بهر تمییز حق از باطل نکوست سحر کردن‌شد حرام ای‌مرددوست

آنچه مولوی دربارهٔ علم وعمل سحر و جادو گفته مطابق عقیده و مذهب مختار هردو فرقهٔ شیعی وسنی است؛ حقیرخود در درس‌خارج فقه که در خدمت مرحوم استاد علامه سیّدالفقهاء والاصولیین حاج میرمحمد صادق خاتون‌آبادی اصفهانی (متوفی ۱۳۴۸ ه ق) افتخار تلمذ داشتم در مبحث «مکاسب محرمه» این مسأله مخصوصاً بخوبی وارسی شد که مذهب اسلام با هیچ علمی حتی علم نرد و شطرنج و موسیقی و امثال آن مخالف نیست، فقط پاره‌یی از اعمال و حرفه‌ها و پیشه‌های پست ناروا را حرام یا مکروه شمرده است.

۶- حد و تعزیر قاضی

که منتهی بهلاکت شخص گناهکار شده باشد

برحد و تعزیر قاضی هر که مرد نیست برقاضی‌ضمان کو نیست‌خرد
نایب‌حق‌است و سایه‌ی عدل حق آیینه‌ی حق است وباشد مستحق
چون برای حق و روزآجله‌است گرخطایی شد دیت برعاقله‌است
عاقله‌ی او کیست دانی، هست‌حق سوی بیت‌المال برگردان ورق

قبلا بعضی اصطلاحات فقهی را که ممکن است پاره‌یی از

شنوندگان اطلاع نداشته باشند تفسیر می کنم، آنگاه بتوضیح مقصود و مراد مولوی می‌پردازم.

حد دراصل لغت بمعنی منع و بازداشتن واندازه گیری ومرز بندی و درعرف فقها عقوبت شرعی است که کم و کیف وچندوچون آن ازطرف خود شارع معلوم شده باشد؛ مثل این که گفته‌اند حدشرب خمر ۸۰ تازیانه و حد قوادی ۷۵ تازیانه وتراشیدن موی سر ونفی بلدیعنی تبعید است.

تعزیر درلغت بمعنی تنبیه وتأدیب؛ و در اصطلاح شرعی عقوبتی است که مقدار و کیفیت آن در شریعت معلوم نشده باشد بل که آن را موکول بنظر امام و قاضی و حاکم شرع کرده باشند که در هرمورد هر طور مناسب ومقتضی بدانند عمل کنند.

بعضی فقهای حنفی گفته‌اند اکثر تعزیر ۳۹ تازیانه و اقلش سه تازیانه است، اما حق این است که برای تعزیر مقدار و میزانی معلوم نکرده باشند.

نظیر تعزیر شرعی آنست که در مدارس و مکتب‌خانه‌های قدیم معمول بود که شاگردان خطاکار را شلاق می‌زدند یا بفلك می‌بستند و چوب می‌زدند؛ البته مقدار چوب و شلاق وکم و کیف آن متناسب با خطا و جرم شاگرد گناهکار، و بسته بنظر و تشخیص معلم ومدیر و ناظم مدرسه بود.

یادم آمد که در شرح احوال شمس‌الدین تبریزی پیشوای محبوب مولوی خوانده‌ام که یك چند معلمی کتاب می کرده و در تعلیم وتربیت وزجر وتنبیه شاگردان بسیار سخت‌گیر وبی‌محابا بوده است[1].

۱ــ مقالات شمس تبریزی.

اما عاقله از مادهٔ عقل بمعنی دیه وخونبهاست نه عقل بمعنی خرد و هوش وذکاوت؛ چیزی که هست در تفننات ادبی ولطایف شعری از این کلمه استفاده کرده و گاهی بطور توریه و استخدام آن را در معنی «عاقل» مرادف خردمند وهوشیار نیز بکار برده‌اند.

عاقله در مصطلحات فقهی بمعنی آن‌دسته از خویشان واقوام‌است که در قتل خطا، دادن دیه‌وخونبها برعهدهٔ ایشان است، البته درصورتی که خود قاتل اقرار نکرده و دادن دیه را برگردن خود نگرفته باشد.

جمعی از فقها آن دسته ازاقوام و خویشاوندان راکه عاقله‌نامیده می‌شوند مخصوص «عصبه» کرده‌اند یعنی خویشان پدری و مادری یا پدری تنها مانند برادران و برادرزادگان و اعمام و بنی‌اعمام؛ وجماعت دیگر مطلق قبیله و طایفه راگفته‌اند اعم از خویشاوندان ابوینی یاپدری تنها یا مادری تنها.

و این‌حکم شرعی که می‌گویند «دیت برعاقله است» همان‌طور که اشاره شد در موردی است که قتل خطااتفاق افتاده باشد نه‌قتل عمدی؛ ودربعض‌موارد قتل‌خطا، دیه‌بربیت‌المال‌است یعنی‌خونبها را ازصندوق بیت‌المال باید داد.

بیش از این اگر بخواهیم تفصیل بدهیم کلاس درس فقه می‌شود می‌رویم برسر گفتهٔ مولوی.

* * *

اما مسألهٔ فقهی که مولوی گفته تفصیلش این است که هرگاه حد و تعزیر امام یا قاضی و حاکم شرع که نایب امام است منجر بموت و هلاکت‌شخص مجرم شده‌باشد، مطابق مذهب‌حنفیه خون‌آن شخص‌هدر

است یعنی دیه وخونبها هیچ کدام بدان تعلق نمی‌گیرد.

درمتن «بدایةالمبتدی» در فقه حنفی که هدایهٔ مرغینانی[1] شرح آن کتاب است می‌گوید: «من حده الامام او عزره فمات فدمه هدر: ج ۲ ص۱۱۷ طبع مصر».

اما شیعهٔ امامیه وشافعیه معتقدند که دراین مورد لازم است که دیهٔ مقتول را ازبیت‌المال بدهند.

درهمان‌شرح هدایه مرغینانی پس ازتفسیرعبارت فوق می‌گوید:

«و قال‌الشافعی رحمه‌الله تجب‌الدیة فی بیت‌المال: ج۲ ص۱۸۸»

درمتن مختصر نافع محقق حلـی (متوفی ۶۷۶ ه ق) که از متون معتبر فقه شیعهٔ امامی است می‌گوید: «خطاءالحاکم فی‌القتل والجرح علی بیت‌المال» که می‌توان آن را شامل مورد حد و تعزیر نیزقرارداد.

* * *

مولوی در این مسأله موافق مذهب شیعه و شافعیه است که می‌گویند دیه برعاقله است و عاقله در این مورد بیت‌المال است یعنی خونبهای مقتول را از بیت‌المال باید داد؛ امافتوای ابوحنیفه این‌بودکه درمورد حکم امام که شامل قاضی وحاکم شرع نیز می‌شود اصلا دیه و خونبها بهیچ کس تعلق نمی‌گیرد.

* * *

حقیر معتقدم که اختلاف فقها بر سر ضمان وعدم ضمان قاضی و امام اصلا درصورتی‌است که این امر محرز ومسلم گردد که مرگ‌شخص مجرم در اثر اجراء حد و تعزیر اتفاق افتاده باشد. چه‌بسا ممکن است

۱ـ شیخ‌الاسلام برهان‌الدین ابوالحسن‌علی‌بن ابی‌بکر مرغینانی متوفی۵۹۳ ه.ق.

که در اثناء اجراء حد بسکتهٔ قلبی یا دماغی مرده باشد بطوری که اگر حد وتعزیری هم نبود اورا مرض سکته عارض و منجر بمرگ‌او می‌شد.

وچون این‌شبهه در کارهست «والحدودُتُدرَأُبالشّبهات»نمی‌توان ضمان دیه‌را بربیت‌المال‌نیز مسلم شمرد مگر در صورتی که مرگ مجرم مسلماً معلول اجراء حدباشد.

ضمناً علاوه می کنم که هرچند در عبارت متن هدایهٔ مرغینانی فقط کلمهٔ امام‌آمده اما آنطور که‌اشاره شد ظاهراً شامل قاضی وحاکم شرع که منصوب از طرف امام باشند نیز می‌شود؛ چراکه درحقیقت جانشین و نایب مناب امام شمرده می‌شوند و همانطور که شخص امام ضامن دیه نیست قائم مقام او نیز ضامن دیه نباشد. والله العالم بحقایق الامور والاحوال.

۷- تیمم بجای وضوء

دراین خصوص دومسألهٔ فقهی مورد اتفاق جمیع فرق اسلامی-است؛ که بسبب کثرت شهرت درادبیات نیز حکم مثل وشبه‌مثل را پیدا کرده است.

یکی این که می گویند در جایی که‌آب نباشد تیمم باید کرد؛ مولوی‌گوید:

کآبرا گر در وضو صد روشنی است
چونکه آن نبود، تیمم کردنی است

دیگر این که با وجود آب، تیمم باطل است؛ در این‌باره هم مولوی‌گفته است:

چون تیمم با وجود آب دان علم نقلی، با دم قطب زمان

۸- گواهی بندهٔ مملوك

در شریعت هر گواهی بنده را نیست قدری وقت‌دعوی وقضا
گر هزاران بنده باشندت گواه شرع نپذیرد گواهیشان بکاه

این مسأله که شهادت بندهٔ مملوك در شریعت اسلام هیچ کجا و بهیچ‌وجه مسموع و مقبول نباشد درست موافق مذهب حنفی در باب قضا وشهادات فقه است؛ درمتن هدایهٔمرغینانی می گوید: «لاتقبل‌شهادة الاعمی ولاالمملوك: ج۳ ص۱۲۲ طبع مصر».

ظاهراً شافعیه نیز دراین‌مورد با حنفیان موافقت داشته باشند که درشهادت حریت‌را شرط بدانند؛ اما درفقه شیعهٔامامی حریت درشهادت شرط نیست وگواهی‌بندهٔ مملوك نیز مانند شخص‌آزاد درقضا وشهادات مسموع و منشأ حکم و اثرست.

۹- خونبهای شاگرد وفرزند

مولوی برای اثبات برتری مقام معلم‌که پدر روحانی است بر- پدرجسمانی؛ بیك‌مسالهٔمهم‌فقهی‌متمسك‌می‌شودمربوط‌بقانون‌جزای‌اسلام یعنی مبحث جنایات و قصاص و حدود ودیات‌که از فصول و ابواب بسیار مهم کتب‌فقه‌شیعی‌وسنی‌است؛ باین‌قرار که‌می گوید:

هرگاه پدری فرزند خودرا کتك زد بطوری که بمرگ فرزند منتهی شد باید دیه وخونبها بدهد؛ اما اگر معلمی شاگرد را برای تعلیم وتربیت بزند بطوری‌که منتهی بقتل او بشود هیچ حرجی براو نیست

یعنی نه قصاص می‌شود و نه‌خونبها باید داد.

مولوی‌برای هردو فرع فقهی شرعی، حکمت و مصلحت عقلی‌و اجتماعی هم می‌آورد باین‌شرح:

گر پدر زد مر پسر را و بمرد — آن پدر را خونبها باید شمرد
زانکه او را بهرکار خویش زد — خدمت او هست واجب بر ولد
چون معلم زد صبی را شد تلف — بر معلم نیست چیزی لاتخف
کآن معلم نایب افتاد و امین — هرامینی هست حکمش این‌چنین
نیست واجب خدمت‌استا براو — پس بزجر استا نبودش کارجو
ور پدر زد ازبرای خود زده‌است — لاجرم از خونبها دادن نرست

توضیحاً مسألهٔ اول مورد اتفاق شیعه وسنی از هردو فرقهٔ شافعی و حنفی است که اگر پدری فرزند خود راکشت قصاص و «قود» یعنی مجازات قتل ندارد؛ ولیکن دیه وخونبها باید بدهد.

و مأخذ این حکم و فتوی قاعدهٔ فقهی‌است مأخوذ از سنت‌نبوی «لایقاد الوالد بولده» یعنی پدر را بقصاص خون پسر نمی‌کشند یعنی نباید کشت. و برعکس اگر پسری قاتل پدر باشد اورا قصاص بایدکرد.

اما دیه و خونبهاکه پدرمی‌دهد متعلق بورثهٔ فرزنداست مثل‌مادر و زوجه و اولاد.

و هرگاه فرزند مقتول و ارثی غیر از پدر نداشته‌باشد خونبهای او را بامام و بیت‌المال مسلمین باید داد که در حال حاضر منطبق با دولت حقهٔ اسلامی و خزانهٔ دولت می‌شود؛ و خود پدر هرچند در اصل از طبقهٔ وارثان‌فرزند است‌که فریضهٔ او بنص قرآن مجید یك سدس است «ولابویه لکل واحدٍ منهما السدس» اما در مسألهٔ مفروض

از میراث محروم می‌شود، چراکه قتل یکی از موانع بزرگ ارث است یعنی قاتل از میراث مقتول محروم می‌شود؛ پس میراث فرزند مقتول را بدیگر ورثهٔ شرعی او باید داد.

* * *

آمدیم بر سر مسألهٔ دوم که اگر معلمی شاگرد خود را بزند بطوری که منتهی بقتل او بشود هیچ حرج و جرمی بروی نباشد؛ یعنی نه قصاص بشود و نه دیه وخونبها بدهد ممکن است از نوادر مسائل فقه حنفی یا اجتهاد خود مولوی باشد.

من تاکنون این فرع را در کتب متداول فقه حنفی و شافعی و شیعی نیافته و ندیده‌ام که کسی متعرض آن فرع شده ودر آن باره تحقیق کرده باشد؛ و من خود برحسب نظر و استنباط شخصی گمان نمی‌کنم که در مورد معلم قاتل شاگرد، قصاص ودیه هردو شرعاً منتفی باشد؛ غایت امر این است که هرگاه آلت قتاله و تعمد قتل در کارنباشد ومسلم گردد که قصد او فقط تعلیم وتربیت بوده که برسبیل تصادف بقتل منتهی شده‌است، مشمول قتل خطا یا قتل شبیه بعمد است که دیه باید داد.

و اگر باآهن‌پاره یا سنگ وچوب و چماقی اورا بزنند که اغلب موجب قتل باشد مشمول قتل عمدی است که حکمش قصاص است.

ناگفته نگذرم که درترجمه‌وشرح مثنوی مرحوم «نیکلسون» ماخذ مسالهٔ فوق را حواله بکتاب «النقایة» فقه حنفی کرده که تألیف صدرالشریعه عبیدالله‌ابن مسعودبن محمودبخاری حنفی است متوفی حدود ۷۵۰ق در تلخیص واختصار کتاب «وقایةالروایه» برهان الشریعه محمودبن عبیدالله ابن ابراهیم حنفی متوفی حدود ۶۷۳ هق وبا این که مکرر طبع شده

است متأسفانه من آن‌راندیده‌ام؛ امامسلم‌است که‌چون‌بعد از زمان‌مولانا تألیف شده است نمی‌تواندماخذ او باشداتفاقاً مؤلف متن«وقایةالروایه» نیز معاصر مولانا بوده وبدین سبب بعید است که تألیفش مأخذ وی‌شده باشد. بهرحال آن کتابها را هم باید دید شاید نقل‌قول از کتب قدیمتر کرده باشند که مورد مراجعه ومأخذ مولوی بوده است .

* * *

باری مسائل فقهی مثنوی بیش از آن نه‌فقره است که من متعرض شدم امابرعایت اختصار فعلابهمین‌مقدار قناعت کردم‌اینك‌بفصل‌سوم از عقاید وافکار مولوی می‌پردازم.

ج: عقائد و افکار کلامی و فلسفی مولوی

عقاید و افکار فلسفی و کلامی مولوی در مثنوی نیزباندازه‌یی‌- است که دربارهٔ آن کتاب مخصوص می‌توان نوشت که امیدواریم با کلیدی که ما بدست می‌دهیم جوانان با ذوق فاضل دنبال این فکر را بگیرند و درتجزیه و تحلیل هررشته‌یی ازعقاید وافکار مولوی رساله‌ها وکتابهای سودمند تألیف کنند؛ ای کاش که ما را هم از دعای خیر فراموش نفرمایند.

مقصود از مسائل کلامی و فلسفی مطالبی است که مربوط‌بفلسفه وعلم کلام یعنی علم اصول عقاید می‌شود از قبیل:

مسألهٔ جبر و اختیار، قضا و قدر، شبههٔ آکل و مأکول، رجعت، معاد جسمانی وروحانی، معراج جسمانی و روحانی، تجسدبرزخی اعمال واقوال بشر، اختلاف عقول و افهام بشری دراصل خلقت یا بسبب عوارض تعلیم و تربیت، اثبات نفس ناطقهٔ انسانی، اثبات حس ششم در بعض افرادبشری،

چگونگی بدن عنصری و نفس ملکوتی، اثبات تجرد نفس.

مسألهٔ تناسخ و فرق مابین تناسخ ملکی وملکوتی، کیفیت انقلاب عناصر بیکدیگر، جذب و انجذاب عالم وجود، اثبات جاذبه در موجودات، بحث قدیم و حادث و قدم و حدوث، تجدد امثال یا حرکت جوهریه، حیات موجودات فلکی، نغمه‌های آسمانی، عظمت وجود بشری، و اینکه جهانی عظیم‌تر از خلقت انسانی نیست و خودشناسی بزرگترین علوم است، و و دهها امثال این مباحث که در خلال گفته‌های شش‌دفتر مثنوی پراکنده‌ است.

بدیهی است که من نمی‌توانم تمام این مسائل‌را دراین‌سخنرانی مطرح کنم و توضیح بدهم؛ این است که مثل‌فصول پیش بذکر چند نمونه اکتفا می کنم.

۱- مسألهٔ جبر واختیار و قضا وقدر

مولوی برخلاف جمهور اشاعره که در افعال عباد قائل به‌جبر شده‌اند طریقهٔ اختیار را اختیار کرده است؛ آن نیز نه بطریق تفویض و اختیار مطلق که طایفه‌یی از معتزله گفته‌اند؛ بل که دراین‌باره‌نیز برحسب سیره و شعار مذهبی خود که همان قضیهٔ «مارمیت اذرمیت» است معتقد به‌حالتی مابین‌جبر و تفویض مطلق شده‌است، همان‌طور که شیعهٔ امامیه معتقدند «لاجبر ولاتفویض بل أمر بین الامرین».

ازجمله‌در مجلداول‌مثنوی‌شریف بعدازآنکه‌مشیت وقدرت‌مطلقهٔ الهی را در ایجاد ممکنات وخلق اعمال شرح داده وگفته است

ما همه شیران ولی شیر علم	حمله‌مان از باد باشد دم بدم
حمله‌مان پیدا و ناپیداست باد	جان فدای آنکه ناپیداست باد

گـاه نقش دیو و گـه آدم کند   گاه نقش شادی و گه غم کند

برای اینکه آن گفته‌ها موجب لغزش اذهان نگردد و قدرت خالق را با اختیار مخلوق اشتباه و توهم نکنند که بشر در کلی اعمال وافعال خود «مجبور» است و هیچ اختیار ازخود ندارد گفته است:

تو ز قرآن باز خوان تفسیر بیت   گفت ایـزد مـارمیت اذرمیت
گر بپرانیم تیر آن نی ز ماست   ما کمان و تیراندازش خداست
این نه‌جبر، این‌معنی‌جباری‌است   ذکر جباری برای زاری است
زاری مـا شد دلیل اضطـرار   خجلت مـا شد دلیل اختیـار
گرنبودی اختیاراین‌شرم چیست   وین‌دریغ‌و خجلت و آزرم‌چیست
زجر استادان وشاگردان‌چراست   خاطر از تدبیرها گردان چراست

* * *

در هر آن کـاری که میلستت بدان
قـدرت خـود را همـی بینی عیان
درهر آن کاری که‌میلت‌نیست وخواست
اندران جبری شوی کاین از خداست
انبیا در کـار دنیـا جبری اند
کافـران در کار عقبی جبری انـد
انبیـا را کـار عقبـی اختیـار
کافـران را کـار دنیا اختیار

رد شبهۀ جبر

مولوی در اثنای مبحث فـوق متوجه نکته‌یی دقیق مـی‌شود که

شاید کسی پیش خود تصور کند که حقیقت واقع جبر است؛ اما بشر علم بجبر ندارد و آنچه از اختیار فهم می کند توهم و پندار محض است که هیچ واقعیت ندارد.

مولوی این شبهه را جواب می‌دهد باین که انسان در وقت بیماری و گرفتاری مخصوصاً هنگامی که نزدیك شدن اجل محتوم را حس می کند خودبخود بیاد خدا می افتد و حالت توبه و استغفار بر وی دست می‌دهد؛ در این حال زشتی گناهان بشر پیش چشم او می آید و ازخدا طلب آمرزش و مغفرت می کند؛ پس حدوث این حالت خود دلیل بر این است که انسان در کمون روح و نهانگاه ضمیر خود احساس اختیار می کند و همین اختیار است که در وقت بیماری و گرفتاری خودرا نشان می‌دهد.

ور تو گویی غافل است ازجبر او
ماه حق پنهان شد اندر ابر او
هست این را خوش جواب ار بشنوی
بگذری از کفر و بر دین بگروی
حسرت و زاری که در بیماری است
وقت بیماری همه بیداری است
آن زمان که می‌شوی بیمار تو
می کنی از جرم استغفار تو
می‌نماید بر تو زشتی گنه
می کنی نیت که باز آیم به ره
عهد و پیمان می کنی که بعد ازین
جز که طاعت نبودم کاری گزین

اشاره است بآیهٔ کریمهٔ قرآن مجید که بدکاران در قیامت آرزو می کنند که بدنیا برگردند و بجای اعمال زشتی که داشتند رفتار خود را عوض کنند «یا لیتنا نرد فنعمل غیرالذی کنا نعمل».

پس یقین گشت اینکه بیماری ترا / می ببخشد هوش و بیداری ترا

مولوی دنبالهٔ این مطلب، بمطالب عرفانی عالی مکتب خود گریز می‌زند و می گوید:

پس بدان این اصل‌را ای اصل‌جو / هر که‌را درداست اوبرده‌است‌بو

هر که او بیدارتر پر دردتر / هر که او آگاه تر رخ زردتر

گر ز جبرش آگهی زاریت کو / جنبش زنجیر جباریت کو

بسته در زنجیر شادی چون کند / چوب‌اشکسته عمادی چون کند

ملاصدرا و پیروان او

درجبر و تفویض پیر و مسلك مولوی شده‌اند

بسیاری از فلاسفهٔ اسلامی بویژه آن‌گروه که شیعهٔ امامی‌بوده‌اند از قبیل خواجه نصیرالدین طوسی و قطب‌الدین محمد رازی و امثال ایشان همه درمسألهٔ جبر و اختیار همان مسلك «امربین الامرین» وحالت مابین جبر واختیار را اختیار کرده‌اند.

و مخصوصا گروه متأخران که رئیس‌وپیشوای آنها صدرالمتالهین یعنی ملاصدرای شیرازی صاحب اسفاراست متوفی ۱۰۵۰ هق دراین‌باره با مسلك‌مختار مولوی که مأخوذ از«مارمیت اذرمیت»باشد ومخصوصاً با انضمام لطایف وبا چاشنی دقایق عرفانی که شیوهٔخاص ممتازمولوی- است بسیار نزدیك‌گشته بطوری که می‌توان‌گفت پیرو مکتب و مسلك

او شده‌اند.

حاجی ملاهادی سبزواری متوفی ۱۲۸۹ ه ق که از خواص اتباع فلسفهٔ ملاصدرا بوده است می‌گوید:

«الفِعْل فِعلُ‌الله وَ هُوَ فِعْلنا»

مولوی فرموده است:

فعل حق و فعل ما هردو ببین — فعل مارا هست دان پیداست این
گر نباشد فعل خلق اندر میان — پس مگو کس را چرا کردی‌چنان
خلق حق، افعال‌ما را موجد است — فعل ما، آثار خلق ایزد است
لیك هست آن فعل ما مختار ما — زو جزا، گه مار ما گه یار ما

مولوی مخصوصاً در مسألهٔ جبر و اختیار و قضا و قدر بسیار پافشاری کرده بطوری که در تمام شش دفتر مثنوی شریف وبیش ازهمه در دفتر اول و پنجم هر کجا مناسبتی پیش آمده بتفصیل یا اختصار در این‌باره گفت‌وگو کرده و احیاناً بعض مطالب و دلایل اثبات اختیار را مکرر نموده است.

دلایل مولوی در اثبات اختیار و ابطال جبر

مولوی در بیان اثبات اختیار و ابطال‌جبر بیشتر بچنددلیل تکیه می‌کند.

۱ـ دلیل وجدانی که بشر خود بخود اختیار در خود احساس می‌کند.

اختیاری هست ما را در جهان — حس را منکر نتانی شد عیان
اختیار خود ببین جبری مشو — ره رها کردی به‌ره آ کج مرو

* * *

اختیاری هست در ما ناپدید چون دومطلب دید آید درمزید

۲ـ دلیل تردید وتردد در امور یعنی همین وجود حالت تردید در انسان‌که فلان‌کار را انجام بدهم یا ندهم دلیل‌است براین‌که برای‌خود اختیار اثبات و احساس می‌کند.

این که فردا این‌کنم یا آن‌کنم این دلیل اختیار است ای صنم

* * *

در تردد مانده‌ایم اندر دوکار این تردد کی بود بی اختیار

این‌کنم یا آن‌کنم خودکی شود چون دو دست وپای‌او بسته‌بود

هیچ باشد این تردد بر سرم که روم در بحر یا بالا پرم

پس تردد را بباید قدرتی ورنه آن خنده بود بر سبلتی

مؤید این استدلال آنست‌که هرگز انسان در امور غیرممکن و خارج از طاقتش حالت تردید پیدا نمی‌کند؛ مثلا هرگز فکر نمی‌کند که بهوا بپرم یاکوه سنگین را با یك‌دست از جای برکنم؛ وهمچنین‌در امور تکوینی‌که در تحت اختیار بشر نیست هرگز حالت تردید فعل و ترك دست نمی‌دهد ؛ یعنی مثلا هرگز فکر نمی‌کند قد خود را بلند و کوتاه کنم یا نکنم و بجای دو چشم چهار چشم‌داشته باشم یا نداشته‌باشم.

سنگ را هرگز نگوید کس بیا وزکلوخی کس‌کجا جوید وفا

آدمی را کس‌کجا گوید بپر یا بیا ای‌کور در من در نگر

اختیار اندر درونت ساکن‌است تا ندید اویوسفی کف‌رانخست

بیت اخیر اشاره‌است بداستان حضرت‌یوسف علیه‌السلام ودست

بریدن ملامتگران زلیخا که داستانش در قرآن مجید در سورهٔ یوسف آمده است «فَلَمَّا رَأَیْنَه اَکْبَرْنَهُ و قَطَّعْنَ اَیْدِیَهُنَّ و قُلْنَ حاشَ لِلّهِ ما هٰذا بَشراً اِنْ هذا إلاّ مَلَكٌ کَرِیمٌ: سورهٔ یوسف ج ۱۲»

یعنی چون یوسف بر زنان مصر که ملامتگر زلیخا برعشق یوسف بودند جلوه کرد او را بزرگ شمردند و چندان هول و هراس برایشان دست داد که دستهای خودرا [بجای ترنج] بریدند و گفتند هرگز این بشر نیست بل که فرشته‌یی است که بصورت بشر جلوه‌گر شده است.

سعدی می‌گوید:

گرش ببینی ودست‌از ترنج‌بشناسی — روا بود که ملامت کنی زلیخا را

۳ـ تفاوت واضح و آشکار مابین حرکت دست مرتعش که مرض رعشه دارد و بی‌اختیار دست او می‌لرزد؛ با حرکت دست کاتب که قلم بدست می‌گیرد و با اختیار می‌نویسد:

یك مثال ای دل پی فرقی بیار — تا بدانی جبر را از اختیار
دست کان لرزان بود از ارتعاش — وان که‌دستی‌را تولرزانی زجاش
هردو جنبش آفریده‌ی‌حق‌شناس — لیك نتوان کرد این باآن قیاس
زین پشیمانی که لرزانیدیش — چون پشیمان نیست مرد مرتعش
مرتعش را کی پشیمان دیده‌یی — برچنین جبری‌چه برچفسیده‌یی

۴ـ امر و نهی و وعد و وعید و ثواب و عقاب برشخص مجبور و کسی که اختیار فعل وترك نداشته باشد قبیح‌است؛ خواه اوامر ونواهی شرعی باشد که در مذاهب مقرر است یا آنچه برحسب رسم و عادت مابین خود افراد بشر معمول است که بیکدیگر امر و نهی و تهدید و تطمیع می‌کنند و اشخاص را بسبب فعل یا ترك اعمال مجازات و

مکافات می‌دهند.

امر ونهی وخشم وتشریف وعتیب
نیست جز مختار را ای پاك جیب
سنگ را هرگز نگوید کس بیا
وز کلوخی کس کجا جوید وفا

* * *

جملهٔ عـالم مقـر در اختیار — امر ونهی این بیار و آن میار
اوهمی گوید که امر ونهی، لاست — اختیاری نیست، وین جمله خطاست

ضمیر «او» به‌جبری وقدری برمی گردد.

زانکه محسوس است ماراختیار — خوب می آید براو تکلیف کـار
درك وجدانی بجای حس بود — هردو دریك جدول ای‌عم می‌رود
نغز می‌آید براو کن یـا مکن — امر و نهی و ماجراها درسخن
جمله قرآن‌امر ونهی است ووعید — امر کردن سنگ مرمر راکه‌دید؟!
هیچ دانا هیچ عاقل این کند؟ — باکلوخ وسنگ‌خشم وکین کند؟
که نگفتم که چنین کن یـا چنان — چون‌نکردید ای‌موات‌وعاجزان؟
خالقی کو اختر و گردون کند — امر و نهی جـاهلانه چون کند؟

* * *

امر، عاجز را قبیح است و ذمیم — خشم بدتر خاصه از رب رحیم
چون نیی رنجور سر را برمبند — اختیارت هست برسبلت مخند

۵- حالت ندامت و پشیمانی که بعد ازافعال زشت قبیح برمادست می‌دهد دلیل اختیار است.

عدل‌قسام‌است وقسمت کردنی‌است
ای عجب که جبر نی و ظلم نیست
جبر بودی کی پشیمانی بدی
ظلم بودی کی نگهبانی بدی

* * *

وان پشیمانی که خوردی از بدی   ز اختیار خویش گشتی مهتدی

در ذیل دلیل سوم نیز این بیت را آوردیم: «زین پشیمانی که لرزانیدیش... الخ».

۶- حالت خجلت و شرمساری که از فعل قبیح بر انسان عارض می‌شود هرچند که درخانهٔ خود تنها نشسته و کار زشت خود را فرایاد آورده باشد؛ حدوث این‌حالت نیز دلیل براختیارست.

زاری ماشد دلیل اضطرار   خجلت ما شد دلیل اختیار
گر نبودی‌اختیار این‌شرم چیست   وین‌دریغ‌وخجلت و آزرم‌چیست

توضیحاً حالت خجلت و شرمساری احیانا از افعال غیراختیاری نیز برانسان دست می‌دهد. پس همه‌جا نمی‌توان حدوث این‌حالت را دلیل اختیار شمرد. اما مقصود مولوی عارض‌شدن این‌حالت است بعد از صدور افعال اختیاری. پس در حقیقت می‌توان‌آن را از فروع همان ندامت وپشیمانی شمرد که در دلیل پنجم ذکر کردیم.

۷- پیدا شدن حالت‌خشم و کینه وغضب برافعال و اقوال‌دیگران نیز دلیل براین است که‌آنها رامختارمی‌بینیم نه‌مجبور.

خشم در تو شد بیان اختیار   تا نگویی جبر یا نه اعتذار

* * *

هیچ دانا هیچ عاقل این کند؟ با کلوخ و سنگ خشم و کین کند؟

توضیحاً این دلیل را هم می‌توان مشمول دلیل چهارم قرار داد.

۸- مولوی می‌گوید که حیوانات هم در خود احساس اختیار می‌کنند، اما گروهی از بشر یعنی جبری و قدری از روی جهل و عناد منکر اختیار شده‌اند.

گر شتربان اشتری را می‌زند آن شتر قصد زننده می‌کند
خشم اشتر نیست با آن چوب او پس ز مختاری شتر برده است بو
همچنین گر بر سگی سنگی زنی بر تو آرد حمله، گردی منثنی
سنگ را اگر گیرد از خشم تو است چون تو دوری و ندارد بر تو دست
عقل حیوانی چو دانست اختیار این مگو ای عقل انسان شرم دار

* * *

حس را حیوان مقر است ای رفیق لیك ادراك دلیل آمد دقیق

سفسطهٔ جبر

در خرد جبر از قدر رسواتر است زان که جبری حس خود را منکر است
منکر حس نیست آن مرد قدر فعل حق حسی نباشد ای پسر
منکر فعل خداوند جلیل هست در انکار مدلول دلیل
آن بگوید دود هست و نار نی نور شمعی بی ز شمع روشنی
وین همی بیند معیّن نار را نیست می‌گوید پی انکار را
دامنش سوزد بگوید نار نیست جامه‌اش دوزد بگوید تار نیست
پس تسفسط آمد این دعوی جبر لاجرم بدتر بود زین رو، ز گبر
گبر گوید هست عالم نیست رب یا ربی گوید که نبود منتخب

این همی گوید جهان خود نیست هیچ   هست سوفسطایی اندر پیچ پیچ

توضیحاً اصطلاح گبر در اشعار قدما نظیر مولوی و عطار و سنایی و نظایر ایشان مراد زردشتی مذهب خداپرست نیست؛ بل که تقریباً مرادف مطلق کافر و بد دین است؛ خواه زنار بند باشد یا نباشد؛ و آن را باعتبار بد دینی و سست اعتقادی در مورد اشخاص جبری و قدری بکار برده است.

در داستان جنگ کردن علی علیه‌السلام با کافر حربی؛ آنجا که نور ایمان دردل کافر می‌تابد گفته است

گبر این بشنید وشد نوری پدید   در دل او تا که زناری برید

زناربریدن اینجا بمعنی مجازی یا کنایی است؛ یعنی از کافری دست کشیدن و به‌ایمان گرویدن

در جای دیگر بمعنی کافری که منکر معاد وروز قیامت ورستاخیز باشد گفته است

گبر ترسان دل بود کو از گمان   می‌زید در شك ز حال آن جهان

باز درمعنی مرادف «کافر» گفته است در داستان جهاد و جنگ صوفی با کفار

گبرمی‌خایید با دندان گلوش   صوفی افتاده بزیرش رفته‌هوش

اختیار است اختیار است اختیار

مولوی یك جا در دفتر پنجم مثنوی در مبحث جبر و اختیار حکایت شیرین لطیفی می‌آورد که خلاصه‌اش این است که شخص جبری بضرب چماق از جبریگری توبه کرد.

می گوید شخصی بدزدی میوه درباغی رفت؛ بالای درخت مشغول خوردن و کندن میوه بود که باغبان رسید. دزد را گفت مگراز خداشرم نداری که مال مردم را غارت می کنی، گفت مال از خدا دست هم از خداست، ما آلت فعل خداییم ازخود اختیاری نداریم. باغبان هم او را گرفت و با طناب محکم بدرخت بست و با چوبدستی سنگین بجان او افتاد. دزد فریاد کرد که مگر از خدا شرم نداری که این بندهٔ خدا را این قدرزجرمی دهی؛ باغبان گفت چوب خداودست خداما آلت فعل خداییم اختیار ازخود نداریم؛ دزدازجبریگری توبه کرده وبه‌اختیار اقرار نمود

گفت توبه کردم ازجبر ای عیار   اختیار است اختیاراست اختیار

اختیار بشر، مخلوق اختیار خالق است

مولوی دراین مسأله که بشر ذاتاً فاعل مختارخلق شده و این اختیار را خالق باو عطاکرده است بیانی شیرین وعالمانه دارد.

اختیارش اختیار ما کند   امر شد، بر اختیاری مستند
اختیارش اختیارت هست کرد   اختیارش چون سواری زیر گرد
قدرتش بر اختیارات آنچنان   نفی نکند، اختیاری را ازان
خواستش می گوی بروجه کمال   که نباشد نسبت جبر وضلال

بعد از آن می گوید همین قدر که گفتی فعل من فعل خداست؛ ضمناً برای خود اختیار ثابت کرده‌یی زیرا فعل رابخود نیست داده‌یی؛ وهمین امر رانیز یکی از دلایل اثبات اختیار می توان شمرد

چون که گفتی کفر من، خواست وی است
خواست خود را نیز هم می‌دان که هست

زانکه بی خواه تو خود کفرِ تو نیست
کفر بی خواهش تناقض گفتنی است

اختیار بشر مقهور و مغلوب اختیار الهی است

تقریباً دنبال همان عنوان است که گفتم اختیار بشر مقهور اختیار خالق است.

مولوی می‌گوید اختیار بشر در برابر اختیار الهی زبون و عاجز است. مقصود وی اختیار بشر است در مقابل قضا و قدر و سلطنت ارادهٔ مطلقهٔ الهی؛ و بیان ضعف و ناتوانی خلقت انسان در برابر عظمت خالق

خود چه باشد پیش نور مستقر	کرّ و فرِّ اختیار بوالبشر
گوشت پاره آلت گویای او	پیه پاره منظر بینای او
مستمع او ازدوپاره استخوان	مدرکش دو قطره خون یعنی جنان
کرمکی و از قذر آکنده‌یی	طُمطُراقی در جهان افکنده‌یی

منظور مولوی بیان ضعف و زبونی بشر است در مقابل دستگاه خلقت؛ و غرض نهایی او این است که انسان نباید باختیار نیم‌بند خود که‌یك پایهٔ اصلی او روی اضطرار و اجبار است مغرور شود و خود را فعّال مایشاء بداند بل که باید درهر حال مدد ازقدرت لایزال آسمانی بخواهد و بداند که «درپس پردهٔ دل دلبرخود رایی هست».

اگر محوّل حال جهانیان نه قضاست
چرا مجاری احوال بر خلاف رضاست

هزار نقش برآرد زمانه و نبود
یکی چنانکه در آینهٔ تصوّر ماست

* * *

در خصوص این که مولوی می‌گوید «مَسمَعِ او از دو پاره استخوان» این حکایت را شنیده‌ام که مرحوم میرزا ابوالحسن جلوۀ اصفهانی مُدرس معروف فلسفه در طهران متوفی ۱۳۱۴ هجری قمری با یك نفر دانشمند مسیحی برسر این نکته بحث و اورا مُلزَم و محجوج کرده‌بود، مسیحی ایراد می‌گرفت که در طب و فلسفۀ شما حامل جمیع حواس را عَصَب گفته‌اند؛ وحال آنکه در علم جدید مغرب‌زمین ثابت‌شده که قوۀ سامعه در استخوان گوش است که آن را «عَظم سندانی» می‌گویند.

جلوه بسبب احاطه به‌اقوال و آراء فلسفی و حاضرجوابی که از خصایص وی بوده است، برفَور جواب داد که این سخن تحفۀ اروپا نیست؛ بلکه آن را حدود هزار و سیصد سال قبل امام و پیشوای مذهب ما حضرت امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام فرموده است در وصف انسان که «یَسْمَع بعَظم ویَتَکَلَّمُ بِلَحْم»؛ از اوگذشته شعرای ما نیز چند صد سال قبل این نکته راگوشزد کرده‌اند که آلت شنوایی استخوان است؛ مولوی می‌گوید: «مسمعِ او از دو پاره استخوان».

گفتند که آن مسیحی را حیرت و تعجب و اعجاب زایدالوصف گرفت؛ بعد از آنکه بروی ثابت شد که گفتار علی علیه‌السلام وشعر مولوی خیلی قدیمتر و جلوتر از کشف علمای اروپاست.

ناگفته نماند که مقصود جلوه الزام و افحام طرف بحث بوده‌است، وگرنه خود این حقیر فلسفه وطب قدیم را بتفصیل تحصیل کرده ودر خدمت اساتید فن خوانده‌ام؛ معروف همانست که آن دانشمند مسیحی گفته بود، یعنی جمهور قدمای طب وفلسفۀ طبیعی معتقد بودند که حامل هر

قوه‌یی عصبی مخصوص است بطوری که اگر آن عصب تباه شود آن قوه ازبین خواهد رفت؛ واستخوان را اصلاً دارای قوهٔ حس واحساس نمی دانستند؛ و در این باره مخصوصاً اختلاف گونه‌یی در گفته‌های شیخ رئیس ابوعلی سینا درخصوص استخوان دندانها وسایرعظام وجود دارد که معرکهٔ آراء واقع شده و مابین شراح قانون مورد قیل و قال و بحث و جدال است؛ در کتاب روضات هم ضمن شرح احوال شیخ بهایی بدان قضیه اشاره شده است.

امّا گفتهٔ حضرت امیرالمؤمنین علی علیه السلام، و شعر مولوی که گویا از همان مأخذ کلمات علی علیه السلام گرفته شده باشد؛ از مقولهٔ الهامات آسمانی و وجدان عرفانی و روشن بینی غیبی الهی است؛ نه‌از باب مباحث درسی فلسفی و کلامی

علاوه می کنم که در استخوان گوش هم ممکن است که حامل قوهٔ سامعه دراصل پردهٔ نازك عبصتّی باشد که‌روی اسخوان کشیده‌شده؛ وبسبب همین مجاورت صحیح است که قوهٔ سامعه را بعصب یا استخوان نسبت بدهند.

مولوی از دو شاخهٔ اختیار می‌نالد

مولوی از دست این اختیار نیم‌بند و بقول خودش «دوشاخهٔ اختیار» یعنی دو راهه‌های شك و تردید و هول و هراس دو دلی و وسواس که بشر را در اعمال و افعال خود زجر می‌دهد، نالیده و به‌خداوند کریم پناه برده است که او را از شرّ این اختیار نجات بدهد؛ یعنی روح اورا باده‌یی ازخمخانهٔ غیب بچشاند که وی رابعالم بی‌اختیاری جنون ومستی عشق الهی بکشاند.

ای خداوند کریم بُرد بار ده امانم زین دو شاخه‌ی اختیار
جذب یک‌راهه صراط‌المستقیم به ز دو راهه‌ی تردُّد ای کریم
زین دو ره گرچه همه‌مقصد تویی لیک خود جان کندن آمد این دویی
زین دوره گرچه بجز عزم‌تو نیست لیک هرگز رزم چون بزم تو نیست
دُرنبی بشنو بیانش از خدا آیت اَشْفَقْنِ اَنْ یَحْمِلْنَها

اشاره به آیهٔ انا عَرَضْنا الاَمانَهَ عَلی السَّموات والارضِ والجِبالِ فاَبَین ان یَحْمِلنَها وحَمَلها الانسانُ انه کانَ ظلوماً جَهولاً: احزاب ج۲۲

این تردُّد هست دردل چون‌وغا کاین بود به یا که آن حالت مرا
در تردُّد می‌زند بر همدگر خوف و امید بهی در کرّ و فر
زین تردّد عاقبتمان خیر باد ای خدا مر جان ما را کن تو شاد

منظور مولوی این است که از حالت اختیار بمقام جذبه و عالم بیخودی و بی اختیاری برسد که دیگر تکلیف ازاوساقط شود یعنی چندان عشق در وی بجوشد که او را بعالم مستی و دیوانگی بکشاند؛ زیرا که دست آخر مبحث جبرو اختیار رافقط عشق وجذبهٔ الهی خاتمه می‌دهد نه قیل و قال وبحث وجدال. اکنون گفتهٔ مولوی را دراین‌باره بشنوید.

پوزبند وسوسه عشق است و بس
ورنه کی‌وسواس را بسته است کس
در میان جبری و اهل قدر
همچنین بحث است تا حشر ای پسر

عشق بُرّد بحث را ای جان و بس
کو ز گفت‌وگو بود فریاد رس
حیرتی آید ز عشق آن نطق را
زهره نبود که کند او ماجرا
لب ببندد سخت او از خیر و شر
تا مبادا کز دهان افتد گهر

سالك مجذوب و مجذوب سالك در جبر و اختیار

شاید اصطلاح سالك مجذوب و مجذوب سالك را شنیده باشید: و نیز شاید شنیده باشید که اشخاص مجذوب حکم مجنون و دیوانه را دارند که تکلیف از آنها ساقط است.

این نکته را هم یادآوری می‌کنم که طایفهٔ مجذوبان در حالت جذبه اهلیت دستگیری و ارشاد ندارند و این گونه امور را از ایشان در آن حال توقع نباید داشت بل که کار شیخی و پیشوایی مخصوص مجذوب سالك است نه سالك مجذوب، مگر وقتی که مجذوب راحالت افاقه دست داده و از مقام محو به صَحْو بازگشته باشد.

مولوی می‌گوید اشخاص مجذوب، اختیاری از خود ندارند بل که مجبور صرف‌اند و از دو شاخهٔ اختیار آزاد شده‌اند.

مولوی در باطن تمنّا می‌کند و ما را نیز تشویق می‌کند که در عشق الهی بحالت جذبه برسیم، امّا این حالت آنگاه دست می‌دهد که از بادهٔ معنوی مست شده باشیم حالت اختیاری یست و بخودبندی بر نمی‌تابد.

جهد کن کز جام حق یابی نوی بیخود و بی اختیار، آنگه شوی

آنگه آن می‌را بُود کُلّ اختیار — توشوی معذورِ مطلق مستوار

قضا و قدر

مولوی قضا و قدر الهی را همان‌طور که فلاسفه و ارباب‌شرایع گفته‌اند معتقد است و می‌گوید قضا و قدر الهی مافوق اختیار بشراست و «لامردلقضاءالله».

در قرآن کریم می‌خوانید «اذاقضَی اللهُ امراً فیقول لهُ کُنْ فیَکُون: سورهٔ مریم آیهٔ ۲۵ جزو ۱۶» وباز «اذا أرادالله بقَوم سُوءً فلامَرَدَّله: رعد ج۱۳» و «انیُرِدك بَخیرٍ فلا رادّ لفَضلهِ: یونس ج ۱۱»

چون قضا بیرون کند ازچرخ سر — عاقلان‌گردند جُمله کور و کر

* * *

با قضا هر کو قراری می دهد — ریشخندسبلت خود می کند

کاه برگی پیش بادآنگه قرار — رستخیزی وانگهانی فکر کار

عاشقان در سیل تند افتاده‌اند — بر قضای عشق دل بنهاده‌اند

* * *

چون قضا آید خرد پوشد بصر — تا نداند عقل ما پا را ز سر

چون قضا آید نماند فهم و رای — کس نمی داند قضا را جز خدای

* * *

چون قضاآید شوددانش بخواب — مه سیه گردد بگیرد آفتاب

چشم، بسته می‌شود وقت قضا — تا نبیند چشم، کحل چشم را

* * *

چون قضا آید طبیب ابله شود　　وان دوا در نفع هم گمره شود

کوشش بشر و قضای الهی

مولوی می‌گوید هرچند قضای الهی حق است اما جهد و کوشش بشری هم لازم است؛ یعنی بشر با وجود این که بقضا و قدر الهی معتقد است، نباید باستناد این عقیده دست از کسب و کار و جهد و کوشش بردارد و در انتظار تقدیر آسمانی بنشیند و بالجمله هم قضای الهی حق است و هم جهد و کوشش انسان لازم است.

برقضا کم نه بهانه ای جوان　　جُرمِ خود را چه‌نهی بردیگران
بل قضا حق‌است وجهد بنده حق　　هین مباش اعورچوابلیس خلق

تفسیر جف القلم

مولوی در تفسیر حدیث معروف «جفَّ القلمُ بماهو کائنٌ الی یومِ الدّین» در چند موضع از مثنوی تحقیقات عمیق دارد که بااستنباط دیگران متفاوت است.

وی می‌گوید معنی جف‌القلم این نیست که خوب و بد وزشت وزیبا همه یکسان است؛ هرچه خوبی کنی بازبدی خواهی دید وقتی که که بد بر تورفته باشد؛ و هرقدربدی کنی نیکی خواهی دید چون قلم نیك بر تورفته باشد. بل که مراد ظهور آثار و خواص ذاتی افعال و اشیاء است و معنی جف‌القلم این است که اگر خوبی کنی پاداش خوب خواهی دید و اگربدی کنی جزای بدخواهی دید؛ وبالجمله منظوراین‌است که از هرچیزی خاصیت ذاتی آن چیز را باید انتظارداشت، ومعنی

جف‌القلم همین است که برهر فعلی آثار و خواص ذاتـی آن فعل مترتب می‌شود.

مولوی می‌گوید یکی از لوازم جف‌القلم بتفسیری که عـوام از آن می کنند این است که مثلاً خداوند همه کارها را مقدر و منظم کرده وآسوده و راحت درجـای خـود نشسته است و احـوال مخلوقات را تماشا می کند، این طایفه درحقیقت می گویند «یدالله مغلولة».

تو روا داری روا باشد که حق — همچو معزول آید از حکم سبق

من چند فقره ازگفته‌های مولوی راکه از مجلد پنجم و ششم به خاطر داشته و یاد داشت کرده‌ام برای شما نقل می کنم:

فعل تست این غصه‌های دمبدم — این بود معنی قد جف‌القلم
که نگردد سنت ما از رَشَد — نیك را نیکی بود، بدراست بد
معنی جف‌القلم کی این بود — که جفاها با وفا یکسان شود
بل جفا را هم جفا جف‌القلم — وان وفا را هم وفا جف‌القلم

* * *

همچنین تأویل قد جف‌القلم — بهر تحریض است برشغل اهم
پس قلم بنوشت که هر کاررا — لایق آنست تاثیر و جزا
کژروی، جف‌القلم کژ آیدت — راستی آری، سعادت زایدت
ظلم آری مُدبری جف‌القلم — عدل آری برخوری جف‌القلم
چون بدزدی دست شدجف‌القلم — باده‌نوشی مست شدجف‌القلم

قضا و مقضی

مولوی در تحقیق قضا و قدر و توفیق میان این دو حدیث که

«الرضا بالکفر کفر» و حدیث دیگر «من لم یرض بقضائی فلیطلب رباً سوائی» بیانی بسیار عالمانه ومحققانه دارد که عین گفتهٔ او را نقل می‌کنم و مبحث جبر و اختیار و قضا وقدر را بدان پایان می‌دهم

دی سؤالی کرد سائل مر مرا | زانکه عاشق بود او بر ماجرا
گفت نکته‌ی الرضا بالکفر کفر | این پیمبر گفت وگفت اوست مهر
باز فرمود او که اندر هر قضا | مر مسلمان را رضا باید رضا
نی قضای حق بود کفر و نفاق؟ | گر بدین راضی شود باشد شقاق
ور نیم راضی بود آن هم زیان | پس چه چاره باشدم اندر میان
گفتمش این کفر مقضی نی قضاست | هست آثار قضا این کفر راست
پس قضا را خواجه از مقضی بدان | تا شکالت دفع گردد در زمان
راضیم در کفر زان رو که قضاست | نه ازین رو که نزاع وخبث ماست
کفر از روی قضا هم کفر نیست | حق را کافر مخوان اینجا مایست
کفر جهل است و قضای کفر علم | هردو کی یك باشد آخر حلم وخلم
زشتی خط زشتی نقاش نیست | بل که ازوی زشت را بنمودنی است
قوّت نقاش باشد آنکه او | هم تواند زشت کردن هم نکو

مولوی چون می‌بیند که در مبحث علمی غرق شده و از مسایل ذوقی و عشقی که اصل رسالت عرفانی و ادبی اوست بازمانده است دنبالهٔ تحقیق قضا و مقضی را قطع می کند و می گوید

گر گشایم بحث این را من بساز | تا سؤال و تا جواب آید دراز
ذوق نکته‌ی عشق ازمن می‌رود | نقش خدمت نقش دیگرمی‌شود

جبر عامه و خاصگان

جبر و اختیار برحسب درجات سیر وسلوك و استکمال روحانی

می‌خواستم مبحث جبر و اختیار و قضا وقدر را ختم کنم اما نکته‌یی بسیارمهم بیادم آمد که حیفم آمد ناگفته بگذارم و آن راز رابا عارفان رازدار درمیان ننهم.

بطوری که این حقیر دریافته‌ام آخرین تحقیق مولوی دربارهٔ جبر و اختیار وقضاوقدر آنست که‌دوحالت مختلف جبرواختیارمربوط‌بدرجات سیر وسلوك ومقامات استکمالی سالکان روحانی است؛ باین معنی که‌سالك درآغاز واثناء سیر وسلوك تابمقام‌فناءفی‌الله ومعیت باحق که آخرین‌مقام وصول‌سالك است نرسیده‌باشد، حالت‌اختیاردرخوداحساس می کند،اما چون بآن‌مقام رسید که تعینات‌اودرهستی‌مطلق‌فانی‌ومستهلك گردید،دیگر از خودهیچ اختیار ندارد بل‌که وجود اوعین وجود حق وفانی درجبر مطلق است؛ قطره‌یی‌است که به‌دریاپیوسته؛ وجود او وجنبش وآرامش او و هرعملی که ازاوصادرشود تابع دریاست.

وازاین جهت است که مولوی جبرعامه را با جبر خاصگان فرق می‌گذارد و می‌گوید جبرخاصگان مقام معیت با حق است نه جبرعوام که ناشی ازنفس امّارهٔ بشری است.

این نکته که در اینجا یادآورشدم درواقــع مشمول همال حالت جذبه و بی اختیاری بشر می‌شود که پیش هم بدان اشاره‌کردم.

اکنون گفته‌های مولوی را درزبان ترّدُدو دودلی وجبرخاصگان بشنوید:

در ترَدُّد هر که او آشفته است / حق بگوش او مُعمّا گفته است
تا کند محبوسش اندر دوگمان / کآن کنم کاو گفت یا خود ضدِ آن
هم زحق ترجیح یابد یك طرف / زان دویك را برگزیند یك کنف
گر نخواهی در ترَدُّد هوش جان / کم فشار این پنبه اندر گوش جان
تا کنی فهم آن معماهاش را / تا کنی ادراك رمز وفاش را
پس محل وحی گردد گوش جان / وحی ِ چبود، گفتن از ِ حس نهان
گوش جان و چشم جان جز این حس است / گوش عقل و گوش ظن زین مفلس است

درضمن عقیدهٔ مولوی را راجع به‌وحی و الهام‌شنیدید؛ از نکات لطیف عقاید و افکار مولوی است، اما چون دراین باره شرحی مبسوط ومستوفی درمقدمهٔ تفسیر مثنوی [دزهوش ربا] نوشته‌ام خودم را برسر این بحث معطل وگفته‌های آن مقدمه را تکرار نمی‌کنم؛ دنبالهٔ اشعارفوق را بشنوید:

لفظ جبرم عشق را بی‌صبر کرد / وان که عاشق نیست حبس جبر کرد
این معیت باحق است وجبر نیست / این تجلیِ مه‌است، این ابر نیست
ور بود این جبر، جبر عامه نیست / جبرِ آن امّارهٔ خود کامه نیست
جبر را ایشان شناسند ای پسر / که خدا بگشادشان در دل بصر
غیب آینده بر ایشان گفت فاش / ذکر ماضی پیش ایشان گشت لاش
اختیار و جبر ایشان دیگر است / قطره‌ها اندر صدفها گوهر است

معیت قیومی خالق با مخلوق

توضیحاً کلمهٔ «معیت» که درگفته‌های مولوی شنیدید مأخوذ از آیهٔ «وهومعَکُم اَینما کنتم: سورهٔ حدید جزء ۲۷»، اصطلاح عرفا و

فلاسفهٔ الهی است، بمعنی معیت قیومی خالق با مخلوق؛ باین‌معنی که همه چیز قائم بحق است و حق تعالی درهمه‌جا و همه حال باماست چنانکه در کلمات ائمهٔ دین نیز واردشده است «لیس فی‌الأشیاء بوالج ولاعنها بخارج» و «داخل فی‌الاشیاء لابالممازجة وخارج عن‌الاشیاء لابالمزایلة» ومولوی خوداین‌آیه را در مجلد اول مثنوی این‌طور تفسیر کرده است که هرحالی از احوال بشر مظهر اسم و صفتی از اسماء وصفات الهی ونمودار اراده وقدرت و خواست و مشیتی از حق تعالی است.

گر بجهل آییم‌آن زندانِ اوست ‌‌ ور بعلم‌آییم‌آن ایوانِ اوست

اضافهٔ «زندان» و «ایوان» اضافهٔ تخصیصی است و ضمیر «او» مرجعش همان مرجع ضمیر «وهومعکم» یعنی حق تعالی است.

مقصود مولوی این است‌که جهل بشرزندانی است‌که حق‌تعالی برای اومقدرکرده؛ وعلم بشر ایوان وگلستانی است‌که خداوندبدوعطا فرموده است؛ و براین قیاس است مدلول باقی اشعارکه می‌خوانیم

ور بخواب آییم مستان وییم ‌‌ ور ببیداری بدستان وییم

ور بگرییم، ابر پر زرق وییم ‌‌ ور بخندیم، آن زمان برق وییم

وربخشم‌وجنگ‌عکس‌قهراوست ‌‌ ور بصلح وعذرعکس‌مهراوست

ما که‌ایم اندر جهان پیچ پیچ ‌‌ چون‌الف‌اوخودچه‌دارد،هیچ‌هیچ

با این تفسیرکه ازمولوی شنیدید بهمان نتیجه می‌رسیم که در گفته‌های قبل بدان اشاره‌کردم‌که اختیاربشر در واقع از دوطرف در چنگال جبر است، مع‌ذلك این دوجبرکه یکی سابق برفعل و دیگر مقارن نتیجهٔ فعل است منافات با اثبات اختیار ندارد واز این‌جهت‌است

که متکلمان و فلاسفهٔ الهی اسلامی می‌گویند امتناع و وجوب به‌اختیار با اختیار منافات ندارد.

«الامتناع بالاختیار لاینافی الاختیار؛ و الوجوب بالاختیار لاینافی الاختیار»

مولوی همین اندازه می‌خواهد که برای بشر اختیاری اثبات شده باشد هرچند که از دو طرفِ علت و نتیجه، محفوف بجبر باشد.

وبالجمله همانطور که اصل وجود و هستی انسان حد فاصل و برزخ مابین واجب و ممکن است؛ یعنی این رشته از یك طرف مربوط و منسوب بمبدأ ومعطی وجود و ذات واجب الوجود؛ وازطرف دیگر متعلق بشخصیت امکانی انسانی است؛ اعمال و افعال صادر از انسان نیز درحالت برزخ و واسطهٔ مابین جبر و اختیار است؛ حاجی سبزواری درمنظومهٔ حکمت می‌گوید:

والشیی لم یوجد متی لم یوجدا — و باختیارِ اختیار مابدا

و کیفَ فعلناً الینا فُوِضا — و ان ذا تفویض ذاتنا اقتضی

لکن کماالوجود منسوب لنا — فالفعل فعل‌الله و هو فعلنا

بیش از این فعلاً در بارهٔ جبر و اختیار گفت‌وگو نمی‌کنیم و به این مبحث پایان می‌دهیم و برسر نمونهٔ دیگر ازافکار و عقاید فلسفی و کلامی مولوی می‌رویم.

۲- جان آدمی یا نفس ناطقهٔ انسانی

تحقیق دربارهٔ جان آدمی یا نفس ناطقهٔ انسانی که در فارسی بکلمهٔ «من» و در تازی بضمیر «انا» بدان اشاره می‌شود؛ و این که اصلاً آدمی-

زاده و نوع انسان علاوه برروح حیوانی که با سایر جنبندگان مشترک است، روح وجان دیگری دارد یاخیر، وهم‌چنین بحث در این که نفس ناطقهٔ انسانی مجرد است یا مادی، وقدیم است یا حادث، و بعدازمرگ وتلاشی بدن عنصری آیاآن روح باقی است یا فانی، وظهور قوی و صدور آثار قولی و فعلی از نفس ناطقه بچه کیفیت است و امثال این مسائل که دامنه‌اش بعلم روان‌شناسی و روان‌کاوی مصطلح فعلی نیز می‌کشد، یکی از مباحث مهم فلسفه است که فلاسفهٔ قدیم فقط در بحث هویت نفس حدود چهل عقیده یاچهل رأی و قول مختلف متضاد گفته‌اند؛ ما بین این که بعضی اصلاً منکر وجود نفس ناطقه شده وهمین جان حیوانی را که روح بخاری نیزمی‌گویند مبدأ همه اعمال و افعال قوای حسی و مغزی بشر دانسته‌اند، و نقطهٔ مقابلش عقیدهٔ گروهی است که نفس ناطقه را جزومجردات ومفارقات عالیه شمرده و معتقد به قدم زمانی بلکه قدم ذاتی اوشده‌اند.

ازباب مثال جمعی از فلاسفهٔ قدیم یونان که افلاطون الهی رانیزاز آن جمله شمرده‌اند معتقد بودند که نفس ناطقه قدیم زمانی است؛ وجماعتی از فلاسفهٔ حرانی که ابوبکرمحمد بن زکریای رازی متوفی ۳۲۰ ه ق هم از ایشان پیروی داشته است نفس را در ردیف هیولی و زمان ومکان قدیم ذاتی می‌دانستند.

مشهوربین فلاسفه این است که می‌گویند نفس بحسب ذات مجرد است؛ اما درمقام فعل محتاج بقوی وآلات مادی است، برخلاف «عقل» که ذاتاً و فعلاً هر دومجرد است.

حدوث جسمانی و بقاءِ روحانی نفس انسانی

گروهی از فلاسفه و عرفای اسلامی بر این عقیده‌اند که نفس انسانی درحدوث، جسمانی و دربقاء، روحانی است «جسمانیة‌الحدوث روحانیة البقاء».

از فلاسفهٔ متأخر مخصوصاً ملاصدرا همین رأی را برگزیده و در کتاب اسفار شرح مفصل و مستوفی در این باره نوشته که مأخذ پیروان وی واقع شده است.

حاجی سبزواری که ازپیروان جدی مکتب ملاصدرا است در منظومهٔ حکمت می‌گوید:

النفس فی‌الحدوث جسمانیة   و فی البقا تکون روحانیة

ومقصودشان بطور خلاصه این است که نفس درآغاز حدوثش حکم قوای مادی منطبع درجسم را دارد؛ اما تدریجاً بحرکت‌جوهری استکمالی بمقام تجرد روحانی می‌رسد؛ و در این‌مرحله است‌که نفس باقی و پایدار می‌گردد و بعالم جاوید می پیوندد. درشرح منظومه سبزواری می‌نویسد:

«النفس فی‌الابتداء حکمها الطبایع‌المنطبعة فی‌المادة‌بل‌انزل‌منها اذلم‌یکن شیئاًمذکوراً وفی‌الانتهاء بعدالحرکة الجوهریةوالاستکمالات الذاتیة والصفتیة تصیرمجردة».

* * *

این عقیده درست مخالف اعتقادگروهی بسیار از فلاسفه‌وصوفیه و عرفا و پاره‌یی از تناسخیه است‌که می‌گویند نفس انسانی «روحانیة

الحدوث جسمانیة‌البقاء» است؛ بدین معنی که در آغاز وجودش روحانی وپاك از جمیع آلودگیهای جسم وجسمانی است؛ ولیکن بعدازآنکه به بدن عنصری تعلق‌گرفت رنگ قوای حیوانی و جسمانی بخود می‌گیرد و از ناپاکیهای طبیعت متأثر می‌گردد وروز بروزعلاقهٔ اوبجسمانیات بیشتر و شدیدتر مـی‌شود؛ و ایـن حالت همچنان دوام دارد تا مهلت زندگانی بسر می‌رسد و پیوند جسم و روح بی‌اختیار ازهم‌گسسته‌می شود و دراین موقع است که روح ازعالم صورت وجهان مادی‌مجدداً بعالم‌تجرد روحانی‌می‌پیوندد یابعقیدهٔ جمعی‌سرنوشت‌جسم‌رامی‌گیرد.

مولوی بهمین معانی اشاره می کند.

جان لقمان که گلستان خداست / پای جانش خستهٔ‌خاری چراست
اشتر آمد این وجود خار خوار / مصطفی زادی براین اشترسوار
اشترا تنگ‌گُلی بر پشت تست / کز نسیمش‌در توصد گُلزار رست
میل توسوی مغیلانست و ریگ / تا چه‌گل چینی زخار مرده‌ریگ
آدمی کو می نگنجد در جهان / در سر خـاری همی گردد نهان

* * *

پس‌بزرگان‌این نگفتند ازگزاف / جسم پاکان عین جان افتادصاف
گفتشان و نفسشان و نقششان / جمله جـان مطلق‌آمـد بی نشان
آن بخاك اندر شد و کل‌خاك‌شد / وین نمك اندرشد و کل‌پاك شد
هر گرانی و کسل خوداز‌تن‌است / جان ز خفت‌جمله درپریدن‌است
مغز‌کو از پوستها آواره نیست / ازطبیب وعلت‌اورا چاره نیست
چون دوم بار آدمی زاده بزاد / پای خـود بر فـرق علتها نهاد
می‌پرد چـون آفتاب انـدر افق / با عروسِ صدق وصفوت برتتق

بلکه بیرون از افق وز چرخها　　بی‌مکان باشد چو ارواح ونهی
این همه مردن نه مرگ صورت است　　این بدن مر روح را چون آلت است
آلتش بشکست ورهزن زنده ماند　　نفس زنده است ارچه مرگش خون فشاند

* * *

صورت تن گو برو من کیستم　　نقش کم ناید چو من باقیستم
چون نفخت بودم از لطف خدا　　نفخ حق باشم ز نای تن جدا
تا نیفتد بانگ نفخش این طرف　　تا رهد آن گوهر تنگین صدف
مرگ تن هدیه است بر اصحاب راز　　زر خالص را چه نقصانست گاز
مرگ دان آن کاتفاق امت است　　کآب حیوانی نهان در ظلمت است
وقت آن آمد که من عریان شوم　　جسم بگذارم سراسر جان شوم

* * *

جان مجرد گشته از غوغای تن　　می پرد با پر دل نی پای تن
تلخ کی باشد کسی را کش برند　　از میان زهر ماران سوی قند

از قیافهٔ شنوندگان این طور استنباط می کنم که دربارهٔ نفس انسانی تشنهٔ تحقیق بیشترند و میل دارند که مخصوصاً عقیدهٔ مولوی را در این باره بدانند؛ من نیز دنبالهٔ بحث را تا آنجا که گنجایش داشته باشد ادامه می‌دهم.

امتیاز انسان از دیگر حیوانات بسبب داشتن نفس ناطقه و اختلاف افراد بشر در نفوس

مولوی معتقد است که جان آدمی یا نفس ناطقهٔ بشری که اختصاص بنوع انسان دارد زاید بر روح حیوانی است؛ و بعبارت دیگر با آن

دسته از فلاسفهٔ الهی موافق است که می‌گویند علاوه بر روح حیوانی بخاری که انسان با سایر جنبندگان و جانداران در آن شرکت دارد؛ خصوص نوع انسان بر دیگر حیوانات از این جهت امتیاز دارد که او را جان دیگری است؛ همان جان که در اصطلاح فلسفه نفس ناطقهٔ انسانی گفته می‌شود.

* * *

مولوی تا اینجا با فلاسفهٔ الهی همداستان و همقدم است؛ از آن پس راه و روش او از فلاسفه جدا می‌شود و طریقه‌یی پیش می‌گیرد که مخصوص مکتب عرفانی خود اوست؛ باین قرار که وی می‌گوید که روح و جان درحقیقت غیر از دانش و بینش نیست و هر که دانش و عرفان او بیشتر باشد جان او بیشترست؛ و بدین سبب افراد بشر نیز در در داشتن جان آدمی و نفس ناطقهٔ انسانی مختلف‌اند.

جان نباشد جز خبر در آزمون هر که‌را افزون‌خبر، جانش‌فزون

وهمچنان‌این‌اختلاف بکثرت‌وقلت‌وشدت وضعف ونقص‌وکمال درمیان‌افرادنوع بشرجاری ومستمراست؛ تا می‌رسد بمرتبهٔ انسان‌کامل و برگزیدگان حق تعالی یعنی طایفهٔ انبیاء واولیاء و مردان عارف پاکدل که باعتقاد مولوی آن صنف با اختلاف مراتب از دیگر افراد بشر باین جهت امتیاز دارند که علاوه‌بر نفس انسانی مشترک، دارای روحی دیگر وجانی‌پاکتر و والاترند؛ وهمین جان افزونی است که منشأ «حس‌ششم» وخوارق عادات و ظهور دیگر آثارشگفت انگیز از ایشان می‌شود؛ و بسبب همین امتیازاست که آن طایفه رااصلاً نوعی ممتاز وجدا از نوع عمومی عادی انسانی می‌توان شمرد.

این قسمت اخیر از یک‌جهت جزوعقاید وافکار عرفانی مولوی

است که باید در فصل چهارم از آن گفت‌وگو کرد؛ شاید آنجانیز در این باره از جنبهٔ عرفانی مکتب مولوی گفت‌وگو کنیم؛ اما چون تناسب موضوع بحث و رشتهٔ سخن در نفس ناطقهٔ انسانی و جان آدمی ایجاب می کرد خلاصهٔ آنچه راکه مربوط باین فصل می‌شد اینجا ذکر کردیم؛ اکنون گفته‌های خود مولوی را بشنوید که سند قاطع است

غیرفهم‌وجان که در گاووخرست   آدمی را عقل وجانی دیگرست
باز غیر عقل و جان آدمی   هست جانی در نبی و در ولی
جان حیوانی ندارد اتحاد   تومجو این اتحاد از روح باد
مؤمنان معدود لیك ایمان یکی   جسمشان معدودلیکن جان یکی
جان گرگان‌وسگان‌ازهم‌جداست   متحد جانهای شیران خداست

مولوی برای اثبات این که جان آدمی غیر از روح حیوانی است درحقیقت قیاس منطقی ازشکل دوم تشکیل می‌دهد؛ با این مقدمهٔصغری وکبری که «جان آدمی اتحاد دارد» و «هیچ روح حیوانی اتحاد ندارد» واز آن نتیجه می گیرد که«جان آدمی، روح حیوانی نیست». وممکن است آن رابقیاس شکل اول رجوع بدهیم که بقول منطقی‌ها «بین اللزوم» و «بدیهی الانتاج» است؛ باین قرار که بگوییم«روح انسانی متحد می شود؛ و هیچ از آنچه متحد می شود روح حیوانی نیست پس روح انسانی، روح حیوانی نیست».

* * *

مولوی در دنبالهٔ آن گفتار که از وی شنیدید تحقیقی حکیمانه و عارفانه می کند؛ باین قرار که ارواح و نفوس مؤمنان و برگزیدگان حق را به «نور» تشبیه می کند که درحقیقت یك چیز و در مراتب قوت وضعف

مختلف است؛ و در این تحقیق پرده‌یی از اصل فلسفی عرفانی راکه وحدت وجود و وحدت موجود می‌گویند بالا می‌زند وروزنی از آن‌نور وحدانی را بر ما می‌گشاید

همچو آن‌یك نور خورشید سما صد بود نسبت بصحن خانه ها
لیك یك باشد همه انوارشان چونکه برگیری تو دیوار ازمیان
چون نماند خانه‌ها را قاعده مؤمنان مانند، نفس واحدة

جای دیگر در همین معنی می‌گوید:

این سفال و این فتیله دیگرست
لیك نورش نیست دیگر، زان سرست
گر نظر در شیشه داری گم شوی
زانکه از شیشه است اعداد دوی
ور نظر بر نور داری وا رهی
از دویی و اعداد جسم ای منتهی

بازجای دیگر گفته است:

مُفترق شد آفتابِ جانها در درونِ روزنِ آبدانها
چون‌نظر درقرص‌داری‌خود یکی‌است وانکه شدمحجوب‌ابدان‌درشکی‌است
تفرقه در روح حیوانی بوَد نفس واحد روح انسانی بود
چونکه‌حق رَشَّ علیهِم نُورَهُ مفترق هرگز نگردد نور او

اشاره بحدیث معروف «اِنَّ‌الله تعالی خلق‌الخلق فی ظلمةٍ فرش علیهم من‌نوره» که در تحقیق آن را به‌ظلمت ماهیات یا ظلمت هیولی و ماده، و نور وجود می‌توان تفسیر کرد.

و می‌دانیم که وحدت وجودات خاصه، ظل وحدت حقهٔ حقیقیة

الهیه است؛ همانطور که انوارجزئیهٔ پرتو نور کلی نورالانوار است.

جای‌دیگر در بیان‌مهدویت نوعی که عقیدهٔ وی‌و محیی‌الدین‌ابن‌عربی وگروه دیگر از عرفا وجمعی از متکلمان اسلامی بوده است؛ وبرای بیان مراتب و درجات مختلف اولیاء ومردان حق‌باز به«نور» واختلاف درجات قوت و ضعف نور مثل می‌زند؛ ومردان حق ومشایخ واقطاب ارشاد و هدایت و اشخاص مهتدی و کسانی را که از آن بزرگان کسب فیض می کنند بهمان مراتب نور تشبیه می کند

پس بهر دوری ولیی قائم است	تا قیامت آزمایش دائم است
پس امام حیِ قائم آن ولی است	خواه‌از نسل عمر، خواه‌ازعلی‌است
مهدی‌وهادی وی است ای‌راه‌جو	هم نهان و هم نشسته پیش رو
اوچونور است وخرد جبریل او	آن ولی کم ازو، قندیل او
وآنکه‌زین‌قندیل کم‌مشکات‌ماست	نور را درمرتبت ترتیبهاست
زانکه هفتصد پرده دارد نور حق	پرده‌های نور دان چندین طبق
ازپس هر پرده قومی را مقام	صف‌صف‌اند این‌پرده‌هاشان‌تاامام

تکرار می کنم که تشبیه اصناف بشر و درجات اولیاء بمراتب مختلف «نور» که بمنزلهٔ کلی مشکك است؛ ازباب خاص وعام اهل تفسیر، نه‌خاص وعام‌اصولی؛ مقصود همان وحدت وجود است که‌عقیدهٔ گروهی کثیر ازمحققان فلاسفه الهی و عرفاست.

توضیحاً مقصود از خاص و عام اهل تفسیراین‌است که آیتی از قرآن کریم، موردخاص، اما مدلول و مراد عام داشته باشد؛ و برعکس گاهی مدلول‌آیه عام است اما مراد و منظور اصلی یك مورد بخصوص است؛ اما خاص و عام اصولی تقریباً مرادف کلی و جزئی منطقی‌است

اکنون می‌رویم بر سرموضوع بحثی که داشتیم؛ می‌گوییم هر چند تشبیه درجات مختلف، به‌اختلاف مراتب نور، در مورد خاص یعنی اولیاء ومردان خدا آمده باشد؛ مدلول و مفادش عام است که‌همان مسألهٔ مطلق وحدت وجود یا وحدت موجود باشد؛ چه در این باره بسیاری از عرفا و حکمای الهی اسلامی با حکمای اشراقی و فلاسفهٔ قدیم پهلوی هم عقیده‌اند که می گفتند وجود یا هستی مطلق یك حقیقت است که همچون کلی مشکك بحسب شدت وضعف و کمال ونقص دارای مراتب مختلف می‌شود؛ و از این جهت وجود را به «نور» مانند می کردند؛ برخلاف فلاسفهٔ مشائی و بسیاری ازمتکلمان اسلامی که وجودات را حقایق متباین می‌دانند ومنکر وحدت حقیقی واشتراك معنوی وجودند.

مرحوم حاجی سبزواری در منظومهٔ حکمت می گوید:

الفهلویون الوجود عندهم	حقیقة ذات تشکك تعم
مراتباً غنی و فقرا تختلف	کالنورحیثما تقوی وضعف
و عند مشائیة حقایق	تباینت و هولدی زاهق

حکمای اشراقی‌هم اصلاً از «وجودمنبسط» و هستی مطلق به «نور» و از ماهیات به «ظلمت» و «غسق» تعبیرمی کنندهمانطور که شیخ شهاب‌الدین سهروردی [یحیی بن حبش بن‌امیرك متوفی ۵۸۷ ه ق] درمؤلفات‌خود مثل حکمة‌الاشراق و مطارحات و تلویحات وامثال آن‌اصطلاح نوروظلمت را معمول داشته است.

درشرح حکمة‌الاشراق که از قطب‌الدین رازی است [محمد بن

محمد بویهی رازی متوفی ۷۷۶][1] می‌نویسد:

«النور کُله سواء کان جوهراً اوعرضاً فی نفسه لایختلف حقیقته الا بالکمال و النقصان».

مولوی وفلاسفهٔ افلاطونی در قدیم بودن نفس انسانی

پیش اشاره کردیم که بعقیدهٔ افلاطون و پیروان او نفس انسانی قدیم زمانی است، یعنی قبل از تعلق ببدن عنصری در ازل هم وجود داشته وازعالم مجردات تنزل بجهان مادی کرده است؛ دربعض‌روایات اسلامی هم داریم که «خلق‌الله‌الارواح قبل‌الاجسام».

گروهی از فلاسفهٔ حرانی؛ ونیز بعض حکمای اسلامی ایرانی که ابوبکرمحمدبن زکریای رازی را یکی از دانشمندان شاخص آن دسته باید شمرد، نفس‌را قدیم‌ذاتی دانسته‌اند؛ باین‌قرار که معتقد بقدمای خمسه‌اند یعنی پنج موجود حیّ قدیم ذاتی معتقدند؛ دوموجود فاعل یکی ذات باری تعالی و دیگرنفس؛ ویك موجود منفعل که هیولی یا ماده است؛ و دو موجود دیگر که نه جنبهٔ فعل درآنها ملحوظ است و نه‌جنبهٔ انفعال؛ یکی خلاء یا مکان، و دیگردهریازمان.

پس پنج موجود قدیم ذاتی بعقیدهٔ ایشان می‌شود: ذات‌باری تعالی، نفس، زمان، مکان، ماده.

بعض حکمای خوش‌باورمتأخر گفتهٔ افلاطون ومحمدزکریای‌رازی را تأویل و توجیه کرده‌اند که شاید مراد ایشان «عقل» باشد که باطن‌ذات

۱ـ درشرح منظومه چند مورداین سهوالقلم ناچیز ازحاجی سبزواری رحمةالله‌علیه سرزده که شارح حکمةالاشراق را علامهٔ شیرازی یعنی قطب‌الدین محمود بن مسعود متوفی ۷۱۰ هـ ق نوشته است از جمله ص ۳۲۴ و ۳۳۸ طبع دوم

«نفس» و قدیم زمانی است؛ چراکه عقول حقایق‌اند، ونفوس رقایق آن حقایق‌اند؛ پس کینونت ازلی عقول را می‌توان متضمن قدمت ازلی نفوس هم شمرد؛ نه این که نفوس بماهی نفوس قدیم زمانی یاذاتی باشند.

بعبارت دیگر می‌گویند که کینونت ازلی عقل کلی درعالم ابداع برسبیل وحدت و قدمت زمانی، مستلزم کینونت نفس نیزهست؛ زیراکه کینونت اصل، متضمن کینونت فرع است.

و بعقیده ما این تاویل که درنوشته‌های حکمای متأخر ایران دیده می‌شود ظاهراً برخلاف رضا و میل خودافلاطون الهی ومحمد زکریای رازی و بقول طلاب قدیم «مالایرضی صاحبه» است؛ و برفرض که این توجیه را بپذیریم بیش از آن نیست که فقط لفظ را تغییر داده و اصل قدیم بودن را قبول کرده‌ایم؛ وانگهی بااین تأویل هرحادثی را می‌توان قدیم زمانی شمرد؛ چرا که دراگوان سابق، بوجود عقلی که لوح محفوظ وام‌الکتاب نیز از آن عبارت شده موجودبوده‌است.

باری مولوی ظاهراً با عقیدهٔ آن جماعت که نفس را قدیم ذاتی، در ردیف ذات باری تعالی دانسته‌اند موافق نیست؛ اما در قدیم بودن زمانی باافلاطونیان هم‌عقیده‌است چنانکه درمثل افلاطونی وارباب انواع وبسیاری از مسائل عشق و هستی باآن جماعت همداستانی دارد.

در بارهٔ قدیم ازلی بودن نفس در مجلد اول مثنوی در داستان طوطی و بازرگان می‌گوید:

طوطیی کآید ز وحی آواز او	پیش از آغاز وجود آغاز او
در درون تست آن طوطی نهان	عکس او را دیده تو براین و آن

هرچند ممکن است ازتعبیر «پیش ازآغازوجود» ازلیت وقدمت

ذاتی نفس را استنباط کنند؛ اما بنظر حقیر برخلاف منظور مولوی است چراکه مقصودش از آغاز وجود؛ وجود خاص انسانی است نه مطلق عالم هستی سرمدی؛ و انسان ذاتاً موجود حادث است هرچند که جوهر علوی نفس ناطقهٔ انسانی قدیم ازلی باشد.

آدم وحوّا کجا باشد آن زمان　　که خدا افکند این زه در کمان

موسی وعیسی کجا بُد کآفتاب　　کشتِ موجودات را می‌داد آب

ومقصود از قدیم بودن نفس، وجود اوست در عالم اعیان ثابته؛ وازآن بالاتر در صقع وجود علت اولی وذات واجب الوجود؛ ازباب تشأن علیّت و انطواء معلول درعلت که فصلی مخصوص از فلسفه است و وارد شدن در آن بحث ما را ازموضوع بحث فعلی باز می‌دارد.

حدوث و قدم عالم

بطوری که اشاره شد مولوی عالم را حادث ذاتی وقدیم زمانی؛ وهمچنین نفس انسانی را نیزحادث ذاتی و قدیم زمانی می‌داند؛ چیزی که هست وی معتقد است که بشر عادی از درك ازلیت و ابدیت عالم عاجزاست، و نباید جاهلانه خود را در ماجرای این بحث بیندازد.

آن یکی می‌گفت عالم حادث است
فانی‌است این‌چرخ وحقش وارث‌است

فلسفیی گفت چون دانی حدوث
حادثیِ ابر چون داند غیوث

کرمکی کاندر حدث باشد دفین
کی بداند آخر و بَدوِ زمین

* * *

آسمانها و زمین یك سیب دان | کز درخت قدرت حق شد عیان
تو چو کرمی در میان سیب در | از درخت و باغبانش بی خبر
پشّه کی داند که‌این باغ از کی‌است | دربهاران‌زادومرگش‌در دی‌است
کرم کاندرچوب‌زاییده است‌حال | کی بداند چوب را وقت نهال
ور بداند کرم از ماهیتش | عقل باشد، کرم باشد صورتش

بیت «پشه کی‌داند» را موافق بعضی نسخ خطی قدیم که نصیب حقیرشده است نوشتم؛ اما در طبع نیکلسون وبعضی چاپهای دیگر مثنوی «کرم کاندرچوب زاید سست حال» نوشته‌اند.

سعادت جاودانی و ازلیت وابدیت نفوس افراد کامل انسانی

همانطور که پیش گفتیم مولوی برای انسان‌کامل یعنی برگزیدگان حق تعالی از انبیاء واولیاء عظام، روحی وجانی زاید برافراد عادی‌بشر معتقد است.

باز غیر عقل و جان آدمی | هست جانی‌درنبی ودرولی

از ظواهر گفته‌های او چنین برمی‌آید که ازلیت وابدیت‌نفوس و ارواح را هم درجمیع طبقات و اصناف بشرتعمیم نمی‌دهد؛ بل که آن را مخصوص همان انسان کامل می‌داند و مانند محققان فلاسفه‌و عرفا معتقد است که سعادت جاودانی نصیب نفوسی است که در هردو قوهٔ عقل نظری وعقل عملی بدرجهٔ کمال رسیده و قوس صعود روحانی را پیموده باشند؛ بگفتهٔ خود مولانا توجه بفرمایید:

پیر ایشانند کاین عالم نبود — جان ایشان بود در دریای جود
پیش ازین تن عمرها بگذاشتند — پیشتر از کشت، بر برداشتند

مقصود تطور روحانی نفوس قدسی و ارواح علوی است در قوس نزول؛ یعنی تنزل از صُقع ربوبی و مفارقات عقلی بسرمنزل شهود جسمانی، وطی کردن مراحل مختلف ازمقام لاهوت تابعالم ناسوت، دنبالهٔ اشعار مولانا را بشنوید:

پیشتر از نقش، جان پذرفته‌اند — پیشتر از بحر، دُرها سفته‌اند
پیشتر ز افلاك، کیوان دیده‌اند — پیشتر از دانه‌ها، نان دیده‌اند
روح از انگور می‌را دیده است — روح از معدوم شیی‌را دیده‌است
دیده‌چون بی کیف‌هر باکیف را — دیده پیش‌ازکان، صحیح‌وزیف‌را

منظور عالم جبروت یا عالم اسماء وصفات است‌که موجودات همه در آن نشأه بدون‌کم وکیف بصورت وحدانی موجودند و ماهیات ممکنات هرچه هست لوازم همان اسماء و صفات است.

در دل انگور می را دیده‌اند — درفنای محض،شیی را دیده‌اند
پیشتر از خلقت انگور ها — خورده میها و نموده شور ها
آسمان در دورایشان‌جرعه‌نوش — آفتاب ازجودشان زربفت پوش
چون ازایشان مجتمع‌بینی‌دو‌یار — هم یکی باشند هم ششصد هزار

دربعضی نسخ «سیصد هزار»

بر مثال موجها اعدادشان — در عدد آورده باشد بادشان

بازدر این موردگوشه‌یی‌از پردهٔ وحدت‌وجودرابالازده‌وکثرت‌را به‌امواج دریا تشبیه کرده‌است؛ و دنباله‌اش همان مسألهٔ نور واحد است ومظاهر متعددکه پیش ذکرکردیم

مفترق شد آفتاب جانها در درون روزن ابدانها
چون‌نظر در قرص‌داری خودیکی است وانکه شدمحجوب ابدان‌درشکی است

مثل افلاطونی و ارباب انواع
اعیان ثابته و اسماء وصفات الهی

هرچند جملهٔ معترضه‌یی است ولیکن چون داخل عقاید و افکار عالی‌مولاناست ودرسخنان پیش‌هم آن‌را یاد کردیم؛ در بارهٔ **مثل افلاطونی واعیان ثابته و عالم‌اسماء وصفات و ارباب انواع** توضیح مختصری‌می‌دهم و دوباره بمبحث «نفس ناطقه» برمی گردم.

مثل افلاطونی و ارباب انواع از اصطلاحات فلسفهٔ اشراقی است؛ وبطوری که‌ابوعلی‌سینا درکتاب **شفا** متعرض شده‌است؛ مخصوصاً **افلاطون** واستادش **سقراط** در این عقیده اصرار داشتندکه برای هرنوعی از انواع‌موجودات، اعم‌ازانسانی‌وغیرانسانی، یك‌فردمجرد عقلانی‌است در عالم‌مفارقات‌عقلی، که‌نوع درتحت تدبیر وپرورش آن فرداست؛ و ربط و علاقهٔ او بنوع، مانندتعلق‌تدبیری نفس ناطقه‌است به‌بدن انسانی.

آن افراد مجرّد علوی عقلانی را در اصطلاح فلسفهٔ قدیم **مثل افلاطونی و ارباب انواع و عقول متکافئه** می گویند.

عقول متکافئه مرادف عقول عرضیه است [بفتح‌عین‌وسکون‌راء] درمقابل‌عقول طولیهٔ وعقول مترتبه.

از فلاسفهٔ اسلامی جماعتی که پیرومسلك افلاطونی‌اند درتوجیه آن عقیده گفته‌اند که «مثل افلاطونی» و «ارباب انواع» صور اسماء و صفات الهی است که در مرتبت، بالاتر از عالم‌عقول و نفوس است.

اما عالم اسماء و صفات به‌اصطلاح عرفا اولین مقام تجلی ذات حق‌تعالی است ازوحدت در کثرت که آن را مرتبهٔ نفس رحمانی و فیض اقدس می‌گویند؛ در مقابل فیض مقدس که مقام تجلی فعلی است؛ یعنی ظهورحق از وحدت غیب الغیوب بکثرت محسوس‌مشهود؛ چه باعتقادعرفاجمیع موجودات مظاهراسماء وصفات الهی است؛ ومقصود از اعیان ثابته هم دراصطلاح عرفا و صوفیه ماهیات مختلف متکثر ممکنات است که از لوازم‌اسماء وصفات‌الهی‌است؛همچون‌لوازم ماهیات‌نسبت به‌ماهیات.

توضیحاً اگر اصطلاح مثل معلقه را شنیده باشید؛ آن هم مربوط بفلسفهٔ اشراق است اما مرادف «مثل افلاطونی» نیست؛ بل که مرادعالم مثال و خیال منفصل است که آن را عرفا عالم ملکوت نیز می‌گویند؛ و مثل افلاطونی داخل عالم عقول‌است که عالم جبروت‌گفته میشود و برتر وعالی‌تر از ملکوت است؛ چنانکه عالم لاهوت مافوق جبروت، و عالم ناسوت مادون عالم ملکوت است.

بازعلاوه می‌کنم که آنچه راحکمای اشراقی‌دربارهٔمثل‌افلاطونی وارباب انواع گفته‌اند؛ عرفای‌اسلامی درعالم‌اسماء وصفات‌الهی‌واعیان ثابته می‌گویند؛ یعنی‌می‌گویند که‌هرموجودی‌از موجودات‌اعم‌ازحیوانی و غیرحیوانی درتحت تدبیر وتربیت اسمی‌وصفتی‌ازاسماءوصفات‌الهی است که درکسوت موجودی محسوس ظاهرومتجلی شده؛ وآن موجود مظهر وجلوه‌گاه‌همان اسم وصفت‌است؛ واعیان ثابته که ازلوازم اسماء و صفات الهی‌است‌نیزهمان خاصیت‌مثل‌افلاطونی‌وارباب انواع‌را دارند.

و همچنین افراد مختلف انسانی هرکدام مظهر وآینهٔ نمودار اسمی و صفتی از اسماء و صفات الهی‌اند.

خلق‌را چون آب‌دان‌صاف وزلال / اندر او تابان صفات ذوالجلال
علمشان و عدلشان و لطفشان / چون ستاره‌ی چرخ در آب‌روان
پادشاهان مظهر شاهی حق / عارفان مرآت آگاهی حق
خوبرویان آینه‌ی خوبی او / عشق ایشان عکس مطلوبی او

* * *

بهر دیده روشنان یزدان فرد / شش جهت را مظهر آیات کرد
تا بهر حیوان و نامی که نگرند / از ریاض حُسن ربّانی چرند
بهر این فرمود با آن اسپه او / حیثُ وَلّیتُم فثَمَّ وَجهُهُ

اشاره‌است به‌آیهٔ کریمهٔ سورهٔ‌بقره«وَلِلّهِ المَشْرِقِ والمَغْرِبُ فا َیْنَما تُوَلّوُا فثَمَّ وَجْهُ الله».

از قدح گر ازعطش آبی خورید / در درون آب، حق را ناظرید

* * *

گر بجهل آییم، آن زندان اوست / ور بعلم آییم، آن ایوان اوست
گر بخواب آییم، مستان وییم / ور ببیداری، بدستان وییم
ور بگرییم، ابر پر زرق وییم / ور بخندیم، آن زمان برق وییم
وربخشم‌وجنگ،عکس قهر اوست / وربصلح وعذر،عکس مهراوست
ما که‌ایم اندر جهان پیچ پیچ / چون‌الف،اوخودچه‌داردهیچ‌هیچ

ببخشید پنج بیت فوق را در مباحث قبل‌هم خوانده بودم اما شواهد قبل وبعدش تکراری نیست

آدم اسطرلاب اوصاف علوست / وصف‌آدم مظهر آیات اوست
هرچه‌دروی‌می‌نمایدوصف‌اوست / همچو عکس‌ماه اندر آب‌جوست
صورت‌از بی‌صورت آید دروجود / همچنان کز آتشی زاده‌است دود

صنع بی‌صورت نماید صورتی　　تن نگارد با حواس و آلتی
تاچه‌صورت‌باشد، آن‌بروفق‌خود　　اندر آرد جسم را در نیك و بد
صورت زخمی بود، نالان شود　　صورت رحمی بود، بالان شود
صورت سیری بود، گیرد سفر　　صورت تیری بود، گیرد سپر
صورت خوبی بود، ناز آورد　　صورت چنگی بود، ساز آورد

از این‌قبیل شواهد وامثال موضوع بحث‌که نمونه‌اش راخواندم درمثنوی فراوانست

اینك چند بیت دیگر می‌خوانم که در موافقت عقیدهٔ «مثل افلاطونی» و «اعیان ثابته» و «عالم اسماء و صفات الهی» مصطلح عرفا و صوفیة صریح‌تر و واضح‌تر است.

در هوای غیب مرغی می پرد　　سایهٔ او بر زمین می‌گسترد
مرد خفته روح او چون آفتاب　　برفلك تابان و،تن‌درجامه‌خواب

* * *

در چهِ دنیا فتادند این قرون　　عکس‌خودرادیده‌هریك‌چه‌درون
عکس‌درچه‌دید ودربیرون‌ندید　　همچو شیرِ گول اندرچه دوید
ازبرون دان‌هرچه‌درچاهت‌نمود　　ورنه‌آن شیری که در چه‌شدفرود
برد خرگوشیش از ره‌کای‌فلان　　در تكِ چاه است آن شیر ژیان

اشاره بداستان خرگوشی‌که شیررا فریب داد و درآب‌غرق کرد؛ در باب‌الاسد و الثور کلیله ودمنه؛ دنبالهٔ اشعار را بشنوید

می‌زند بر آب، استاره‌ی سنی　　خاك، تو برعکسِ اخترمی‌زنی
آن‌ستاره‌ی‌نحس‌هست اندرسما　　هم بدانسو بایدش کردن دوا
بل که‌بایدد‌ل‌سوی بی‌سوی بست　　نحس‌این سو، عکس‌نحس آن‌سواست

در پایان این مبحث خلاصه می‌گویم که بعقیدهٔ من روح مقصود حکمای اشراق از «مثل افلاطونی» و «ارباب انواع» باآنچه حکما و عرفای اسلامی در «اعیان ثابته» و «عالم اسماء و صفات الهی» گفته‌اند یکی است؛ فقط اختلاف درالفاظ و کلمات مصطلح است. و عمدهٔ‌نظر محققان فلسفه و عرفان در این مباحث متوجه قاعدهٔ «سلسلة‌الترتیب» و کیفیت‌صدور کثرت‌ازوحدت‌است‌برای‌این که‌می گویند «الواحدلا یصدر عنه‌الاالواحد»؛وخلاصهٔ‌عقیده‌ورأی آنهادراین‌باره آنست که صدور کثرت را از مبدأ واحد بسیط واجب الوجود باین جهت توجیه‌می کنند که‌آن ذات واحد، چون مستجمع جمیع کمالات است که از آن به «اسماء و صفات الهی» تعبیرمی‌شود؛ هرصفت کمالی منشأ وجود موجودی‌خاص می‌گردد؛ و «اعیان ثابته» همان ماهیات باشدکه لوازم اسماء و صفات الهی است.

مثلش این است که دانشمندی بتنهایی جامع چندین علم و هنر مختلف باشد؛ و در هررشته از فنون خود،گروهی شاگردان مخصوص تربیت‌کرده باشد؛ مثلاً جمعی فقط شاگردان دست پروردهٔ فن‌پزشکی وجماعتی فقط تربیت یافتگان فن هیئت ونجوم؛ و عده‌یی تنها شاگرد درس ادبیات؛ و بر این قیاس‌هرگروهی‌مخصوص، تربیت یافتهٔ یکی‌از فنون علمی و هنری وی باشند.

همچنین هریك از اسماء وصفات که همه درذات بسیط الهی به حالت بساطت وحدانی بیك وجودموجودباشند، درمقام ظهوربصورت نوعی یا شخصی تجلی وآن را تربیت‌کنند؛ و آن نوع یا آن شخص آیینه ومظهر وآیت وجود و در تحت تدبیر و تربیت آن اسم و صفت

باشد؛ همانطور که هر صنف و دسته‌یی از شاگردان مختلف آن دانشمند جامع علوم، نماینده ومظهر علم و هنری از وی محسوب می‌شوند. وممکن است که یك‌تن مظهر همهٔ علوم وهنرهای آن استاد دانشمند باشد؛ و این خود مثل مرتبت کَونِ جامع است که عرفا «حضرت انسان» می‌گویند.

قوس صعود ونزول یا سفر استکمالی نفس انسانی

ازعالم مجردات بجهان مادی جسمانی

بیشتر حکمای آلهی وعرفا ومتصوفه که از آن جمله مولوی ماست، جان آدمی ونفس ناطقهٔ انسانی را «جسمانی الحدوث» نمی‌دانند؛ یعنی اعتقاد ندارند که روح انسانی درآغاز وجود که ببدن عنصری تعلق می‌گیرد مانند سایر قوای مادی جسمانی منطبع در جسم باشد، وتدریجاً بحرکت استکمالی جوهری بمرتبهٔ تجرد روحانی برسد؛ بل که معتقدند که نفس ناطقهٔ ملکوتی ولطیفهٔ روح انسانی درآغاز وجودش ذاتاً مجرد است؛ وبسیر وسفر استکمالی وپیمودن قوس نزول از عالم نورانی مفارقات که در لسان شریعت به «عالَم‌امر» تعبیرشده است مأخوذ از آیهٔ کریمهٔ «یَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِن أَمْرِ رَبّی: بنی اسرائیل ج ۱۵»، بجهان ظلمانی خاك فرود آمده وببدن انسانی تعلق گرفته است؛ برای این که بمقام کامل انسانی یا انسان کامل که کَونِ جامع واشرف مخلوقات است برسد «تله در خاك نهادند که عنقا گیرند»؛ و جسم نیز از پرتو لطافت ذاتی روح تلطیف می‌شود وهمان روح لطیف که صافی پاك شده باشد باز با پیمودن قوس صعود بمرجع اصلی باز-می‌گردد که «اِنّا لله وَاِنّا اِلَیهِ راجِعُونَ».

این بدن خرگاه آمد روح را
یا مثال کشتیی مر نوح را
حد جسمت یك دو گز خود بیش نیست
جان تو تا آسمان جولان کنی است
جسم از جان، روز افزون می‌شود
چون رود جان، جسم بین چون می‌شود
خود مولانا هم در غزلی گفته است
مرغ باغ ملکوتم، نیم از عالم خاك
دو سه روزی قفسی ساخته‌اند از بدنم
همین معنی است که در قصیدهٔ عَینیّهٔ منسوب به «ابوعلی‌سینا» بدان اشاره رفته است.

هَبَطَتْ اِلیكَ مِنَ المَحَلِّ الاَرفَعِ وَرقاءُ ذاتُ تَعَزُّزٍ وتَمَنُّعٍ

حافظ می‌گوید:

من ملك بودم وفردوس برین جایم بود
آدم آورد درین دیر خراب آبادم

* *

چنین قفس نه سزای چو من خوش الحانی است
روم بروضهٔ رضوان که مرغ آن چمنم

همان گروه عرفا وحکمای آلهی می‌گویند که آن روح مجرد عِلوی در باطن با همان عالم نورانی مجردات علوی رابطه دارد؛ و این رشتهٔ ارتباط منتهی بذات واجب‌الوجود و نُورالاَنوار می‌گردد؛ ولیکن بسبب فرود آمدن در عالم سفلی وتعلق و آمیزش با مادّه ومادیات

وتأثیر قوای طبیعی حیوانی؛ کم کم تیرگی وظلمت بروی چیره می‌شود و او را از عالم پاك روشن دور می‌سازد؛ وبدین سبب در درون خود عذاب وشکنجهٔ مرغ محبوس رااحساس می کند ومی نالد وهوای باز گشت بوطن اصلی خود می کند؛ وچون بوسیلهٔ جهد و کوشش خود یا بسبب دستگیری مردان خدا از آلایشهای جسمانی پاك وصافی شد؛ باز بمرجع اصلی همان عالم نورانی رجوع می کند

روح باز است وطبایع زاغها دارد از زاغان تن بس داغها
زین بدن اندر عذابی ای پسر مرغ روحت بسته با جنس دگر

* *

جان زهجر عرش اندر فاقه‌یی تن ز عشق خاربن چون ناقه‌یی
جان گشاید سوی بالا بالها تن زده اندر زمین، چنگالها
زین کند نفرین حکیم خوش دهن بر سواری کو فرو ناید ز تن

چالیش عقل با نفس و کشمکش روح با تن

سه بیت آخر که خواندم مربوطست بیکی از داستانها و مواضع ممتاز پرمعنی پر حال مجلد چهارم مثنوی شریف که بسیار مناسب با موضوع بحث ماست وحیفم می آید که آن را نادیده بگذارم و بگذرم؛ چراکه یك پارچه اسرار و دقایق اخلاقی وعرفانی است.

مولوی کشمکش مابین روح و تن یا تنازع میان صورت و معنی؛ وچالیش عقل را بانفس به تنازع مجنون باناقه تشبیه کرده‌است.

هوی ناقتی خلفی وقدامی الهوی وانی وایاها لمختلفان

واز این تشبیه لطیف بدیع، صحنه ومنظره یی بس شاعرانه وعارفانه

ساخته‌و پرداخته‌و داد سخن داده است؛ این ابیات نمونهٔ گلی از آن گلشن است.

ماندیك قسم دگر اندر جهاد نیم حیوان نیم حی بار شاد

مقصود وجود آدمی است در مقابل ملائکه و بهائم

روز و شب در جنگ و اندر کشمکش کرده چالیش اولش با آخرش
همچو مجنونند و چون ناقه‌ش یقین می کشد آن پیش و آن واپس بکین
میل مجنون سوی آن لیلی روان میل ناقه پس پی کرّه دوان
یك دم ار مجنون زخود غافل بدی ناقه گردیدی و واپس آمدی
در سه روزه ره بدین احوالها در تردد ماند مجنون سالها
گفت ای ناقه چو هر دو عاشقیم ما دو ضد بس همره نالایقیم
نیستت بروفق من مهرو مهار کرد باید از تو عزلت اختیار
این دو همره همدگر را راهزن گمره آن جان کو فرونابد ز تن
جان ز هجر عرش اندر فاقه‌یی تن ز عشق خاربن چون ناقه‌یی
جان گشاید سوی بالا بالها تن زده اندر زمین چنگالها
تا تو با من باشی ای مرده‌ی وطن بس ز لیلی دور ماند جان من
راه نزدیك و بماندم سخت دیر سیر گشتم زین سواری، سیر سیر
سرنگون خود را زاشتر درفکند گفت سوزیدم زغم تا چند چند
آنچنان افکند خود را سخت زیر که مخلخل گشت جسم آن دلیر
پای را بر بست و گفتا گوشوم در خم چوگانش غلطان می‌روم
زین کند نفرین حکیم خوش‌دهن بر سواری کو فرونابد ز تن

مولوی چون بدین جا می‌رسد، به اصل مسلك عرفانی خود که عشق الهی است منتقل می گردد؛ همان عشق وجذبهٔ توفیقی که یك ساعتش از هزار سال طاعت و عبادت و ریاضت بالاتر و برترست؛ این

سخنان را هم بشنوید ولذت ببرید.

عشق مولی کی کم از لیلی بود گوی گشتن بهر او اولی بود
گوی شو می‌گرد بر پهلوی صدق غلط غلطان در خم چوگان عشق
کاین سفر زین پس بود، جذب خدا وان سفر بر ناقه باشد سیر ما
این چنین سیری است مستثنی ز جنس کان فزود از اجتهاد جن وانس

آری سفر وسیر وسلوك عابد وزاهد بر ناقه است؛ وسفر عاشق بر براق جذبهٔ الهی است که اثرش از اجتهاد جن وانس افزونتر است؛ رَزَقَنا اللهُ وایّاکم.

حکیم اشراقی نفس انسانی را نور مجرد می گوید

قبلا برای این که عقیدهٔ فلاسفهٔ اشراقی را در این باره صریح و واضح پیش نظر داشته باشید چند جمله از کتاب شرح حکمة الاشراق برای شما نقل می کنم وبعد از آن باز بر عقیدهٔ مولوی برمی‌گردم.

اَنانيّتكَ التی هِیَ نفسُكَ النّاطِقَةُ نُورٌ مُجَرَّدٌ و مُدرِكٌ لِنَفسه و الاَنْوارُ المُجَرَّدَةُ غیرُ مُخْتَلِفَةِ الحَقایِق؛ ویَجِبُ اَن یَکُونَ الکُلُّ ای کُلُّ الاَنْوارِ المُجَرَّدَةِ عُقُولاً کانَتْ اوْنُفُوساً مُدْرِکاً لِذاتِه؛ اذما یَجِبُ علی الشّیءِ کالنَّفسِ النّاطِقَةِ یَجِبُ عَلی مُشارِکِه فی الحَقیقَةِ کالعَقْلِ؛ فیجبُ اَن یَنْتَهِیَ الاَنْوارُ القائِمَةُ و العارِضَةُ والبَرازِخُ و هَیئاتُها الی نُورٍ مُجَرَّدٍ عَن جَمیعِ المَوادِ قائِمٍ بِذاتِه لَیسَ وَراءَهُ نُورٌ وهو نورُ الاَنْوارِ و النّورُ المحیطُ والنّورُ القیّومُ لِاَنّ قیامَ الجَمیعِ بِه، والنّورُ المُقَدَّسُ ... الخ».

***

توضیحاً «نور» در اصطلاح شیخ‌اشراق مرادف «وجود» است؛ ومقصود از «انوار قائمه» موجودات جوهری؛ و «انوار عارضه» موجودات عرضی است؛ و «برزخ» در اصطلاح او بمعنی «جسم» است؛ و «نورالانوار» ذات واجب‌الوجود است تعالی شأنه وتقدس

پس خلاصهٔ مطلب او این می‌شود که نفس ناطقهٔ انسانی نور مجرد است؛ ومانند دیگر انوار مجرّده‌که شامل عقول ونفوس کلیهٔ عالیه می‌شود، دارای قوهٔ ادراك وشعور ذاتی است؛ چراکه انوار مجرده در ذات وحقیقت‌مختلف ومتباین نیستند، وبدین سبب‌درخاصیت ادراك ذاتی مشترکند؛ چه از قواعد مسلم فلسفه است‌که «حکمُ الاَمثالِ فی‌مایَجوزُ ومالایجوزُ واحِدٌ»

و بالجمله همچنان سلسلهٔ انوار وجود بهم می‌پیوندد تا به «نورالانوار» و«نورقیوم» منتهی می‌گردد.

***

درگفته‌های قبل شنیدید‌که مولوی نیز مانند حکیم اشراقی‌جان آدمی را به «نور» و آفتاب» مانند کرده بود

همچو آن یك نور خورشید سما　　صد بود نسبت بصحن خانه‌ها

لیك یك باشد همه انوارشان　　چونکه برگیری تو دیوار از میان

* *

مفترق شد آفتاب جانها
در درون روزن ابدانها
چون نظر در قرص داری خود یك است
وانکه شد محجوب ابدان در شك است

این تشبیهات که نمونه‌های دیگرش هم گذشت چنانکه گفتیم حقیقت وحدت وجود و وحدت موجود است.

اتحاد ظاهر ومظهر

باز در جای دیگر برای بیان اتحاد ظاهر و مظهر همان تشبیه «نور» را پیش می کشد؛ بشنوید که نکتهٔ بسیار دقیقی است و «نکته‌ها چون تیغ پولاد است تیز»

چون خدا اندر نیاید در عیان — نایب حقند این پیغمبران
نی غلط گفتم که نایب بامنوب — گر دو پنداری، قبیح آید نه خوب
نه‌دو باشد تا تویی صورت‌پرست — پیش او یك گشت کز صورت برست
چون بصورت بنگری چشم‌تودوست — تو بنورش درنگر کز چشم رست
نور هردوچشم نتوان فرق کرد — چونکه در نورش نظر انداخت‌مرد
ده چراغ ار حاضر آید درمکان — هریکی باشد بصورت غیر آن
فرق نتوان کرد نور هر یکی — چون بنورش روی‌آری بی‌شکی

وحدت وجود و وحدت موجود

وحدت در کثرت و کثرت در وحدت

باز در جای دیگر برای بیان وحدت در کثرت و کثرت در وحدت؛ ونیز توضیح وحدت وجود و وحدت موجود؛ نور منبسط را

که مراد هستی مطلق است در تمثیل می‌آورد؛ ونیز اشاره می کند به فرود آمدن نفوس انسانی از عالم مجرد نورانی بجهان ظلمانی جسمانی.

منبسط بودیم و یك گوهر همه — بی سرو بی‌پابدیم آن سر همه
یك‌گهر بودیم همچون آفتاب — بی گره‌بودیم وصافی‌همچو آب
چون بصورت آمد آن نورسره — شد عدد چون سایه‌های کنگره
کنگره ویران کنید از منجنیق — تا رود فرق از میان این فریق

مولوی پس از بیانات فوق که مربوط به«اتحاد ظاهر ومظهر» و «تجلی وحدت‌در کثرت» و«اند ماج کثرت در وحدت» ومسألهٔ وحدت وجود و وحدت موجود بود؛ چون می‌بیند که نکته‌ها بسیار دقیق و لغزشگاه افهام است می‌گوید:

شرح‌این راگفتمی من از مری — لیك ترسم تانلغزد خاطری
نکته‌ها چون تیغ پولادست تیز — گرنداری توسپرواپس‌گریز
پیش این الماس، بی اسپرمیا — کز بریدن تیغ را نبود حیا
زین سبب‌من تیغ کردم درغلاف — تاکه کژخوانی نخواندبرخلاف

***

باز رشتهٔ سخن از دستم رفت؛ وآنچه را که در واقع مربوط به عرفان مولوی‌وفصل چهارم‌افکار وعقایداوست پیش‌انداختم، وآنرا در فصل عقاید فلسفی و کلامی‌اوذکر کردم؛ چه‌باید کرد؟من وقتی که در دریای‌مثنوی مولوی غوطه‌ور می‌شوم دست وپامی‌زنم؛ ودر تحت‌تاثیر آن کتاب شریف‌که ازمطلبی بمطلب دیگر منتقل می‌شود وگاه‌هست که سلسلهٔ مطالب را بهم اتصال می‌دهد وتابجایی می‌رسدکه با موضوع

بحث اولش بکلی جدا وممتاز است؛ من هم‌ازاین گرداب به‌آن‌گرداب واز این شاخ بدان شاخ می‌پرم؛ شنوندگان محترم معذورم دارند؛ بقول خود مولوی

بل گناه اوراست که عقلم ببرد عقل جمله‌عاقلان پیشش بمرد

باز می‌روم برسرعقیدهٔ مولوی در نفس ناطقهٔ انسانی وبمبحثی تازه می‌پردازم که چارهٔ آلام ودردهای پنهانی بشر است.

طریق رهایی از رنج تعلقات دنیوی و شکنجه های درونی روان انسانی

گفتیم که روح علوی نورانی در اثر انس وعلاقه بجسم مادی، رنگ قوای حیوانی جسمانی بخود می‌گیرد وشهوات طبیعی بهیمی و سبعی در او اثر می‌گذارد؛ وروز بروز علاقهٔ او بجسم ومادیات افزونتر می‌گردد؛ وآلایشهای جهان فریبندهٔ مادی پروبال آن مرغ لاهوتی را می‌بندد؛ چندانکه در حیات دنیوی احساس شکنجه ورنج می‌کند؛ و علت‌اساسی این همه رنج در درون بشر همان دور افتادن از معارف روحانی ومعنوی است.

چرا که انسان در این حال برسر دو راههٔ مابین روح وتن، یا معارف روحانی وشهوات جسمانی، در تردد وحیرتی جان فرسا وروح کاه می‌افتد؛ واز پردهٔ دل‌می‌خروشد وآزادی می‌طلبد

مرغ کواندر قفس زندانی است می‌نجوید رستن، از نادانی است

روحهایی کز قفسها رسته‌اند انبیاو رهبر شایسته‌اند

از برون آوازشان آید بدین[1] که ره رستن تورا این است این
ما بدین رستیم زین تنگین قفس غیر این ره‌نیست چاره‌ی‌این‌قفس
خویش را رنجور سازی زار زار تا تو را بیرون‌کنند از اشتهار
کاشتهار خلق بندی محکم است[2] در ره‌این، از بندآهن کی کم‌است

مقصود این است که فریب شهرت نام و تعظیم خلق وجاه وجلال دنیوی را نباید خورد تاروح، آسوده وفارغ بال شود؛ و پروبال اوگل آلوده نگردد.

***

امّا طریق‌تخلص از این مخمصه‌ها و آزاد شدن از این‌گرفتاریها که بر پروبال آن طایر ملکوتی پیچیده واورا در خروش وناله افکنده باعتقاد مولوی دوچیز است، یکی جهد و کوشش‌وریاضت خودشخص در اکتساب علوم ومعارف الهی وفضایل اخلاق انسانی؛ دیگر[1] هدایت ودستگیری مردان خدا ویاری برگزیدگان الهی؛ وطریقهٔ دوم بسیار سالم‌تر وبی‌خطرتر ونزدیکتر بسر منزل مقصود است.

چون روح از بندماده ومادیات رهایی یافت پرواز او در بهشت جاویدان ودر فضای نورانی بی‌نهایت برفرازآسمانهاست.

آن تویی که بی‌بدن داری بدن پس مترس از جسم،جان بیرون‌شدن
روح دارد بی‌بدن‌بس کار وبار مرغ باشد در قفس بس بی‌قرار
باش تا مرغ از قفس‌آید برون تا ببینی هفت چرخ او را زبون

آن وقت است که‌آدمی در حال حیات مصداق این گفتهٔ مولوی

۱ــ ز دین؛ طبع‌نیکلسون
۲ــ بند محکم است؛ همان طبع

می‌شود

بحر علمی در نمی‌پنهان شده　　　در دوگز تن عالمی پنهان‌شده

توضیحاً منظور مولوی از «بیرون رفتن جان از جسم» اعم از موت ارادی واجل محتوم طبیعی اضطراری است؛ اما در قسم دوم آنگاه شخص بآن‌مرتبه‌رسیده‌است که‌هفت‌چرخ اورا زبون وخاضع شده باشد، که درایام حیات کسب معارف روحانی کرده ودر تقویت بنیهٔ‌عقل عملی وعقل نظری هردو بسر حدکمال رسیده باشد.

میل روحت چون سوی بالا بود　　　در تزاید مرجعت آنجا بود

و رنگونساری سرت سوی‌زمین　　　آفلی، حق لایحب آلافلین

***

خلاصه این که نجات بشر از آلام واسقام درونی دوچیز است یکی کوشش وجهد وریاضت خود او در تحصیل دانش وکسب فضایل نفسانی؛ دیگر دستگیری ومددکاری مردان حق و اولیاء خدا سلام‌الله‌علیهم‌اجمعین .

جان بده از بهر آن جام ای پسر　　　بی‌جهاد و صبر کی باشد ظفر

صبر کردن بهر این نبود حرج　　　صبرکن کالصبر مفتاح‌الفرج

زین کمین بی‌صبروحزمی کس‌نجست　　　حزم‌را خود صبرباشدپاودست

[ج ۳]

لطیفهٔ‌جان ودل آدمی‌همچون‌روغن است
که در دوغ نهفته باشد

مولوی می‌گوید که روح حیوانی وعقل جزوی ووهم وخیال

انسانی، برمثال دوغ است؛ ولطیفهٔ‌جان ودل آدمی که باقی وابدی‌است همچون روغن است که درآن دوغ پنهان شده باشد؛ ومردان حق و رسولان الهی کسانی هستند که خمرهٔ آن دوغ را بهنجار و بفن می‌جنبانند تا روغن نهفتهٔ او آشکار گردد؛ یعنی بشر خود را بشناسد که بهترین راه خداشناسی است «مَن عَرَفَ نفسَه فَقَدْ عَرَفَ رَبَّه»

جوهر صدقت نهان شد در دروغ همچو طعم روغن اندر طعم دوغ
آن دروغت این تن فانی بود راستت آن جان ربانی بود
سالها این دوغ تن پیدا وفاش روغن جان اندر اوفانی ولاش
تا فرستد حق رسولی بنده‌یی دوغ را درخمره جنباننده‌یی
تا بجنباند بهنجار وبفن تا بدانم من که پنهان بودمن

مقصودش از «من» همان نفس ناطقهٔ ملکوتی وهمان لطیفهٔ‌جان و دل آدمی است؛ که ما از او به «من» و «انا» عبارت‌می کنیم.

می‌گوید رسولان آسمانی و اولیاء خدا ومصلحان نفوس بشری ما را دستگیری وارشاد وهدایت می کنند؛ تا از عالم مادیات به روحانیات، واز قفس تن به‌آسمان جان پرواز کنیم واز قیدوبند رنج وبلای طبیعت آزاد شویم؛ ولطیفهٔ روح راکه در کالبد ما نهفته است دریابیم‌وبازشناسیم؛ یعنی ما را بخویشتن شناسی که عین خداشناسی است رهبری ورهنمونی می کنند؛ و روح ما را ازگرداب حیرت‌و ضلالت‌نجات می‌دهند.

این که‌گفتیم‌قسم دوم‌از طریق تخلص ونجات بشر ازگرفتاریهای مادی بود.

جهد و کوشش آدمی
در تکمیل عقل نظری و عملی

اما قسم اول که اجتهاد و کوشش خود انسان درراه تحصیل علوم ومعارف معنوی و کسب فضایل انسانی؛ و بالجمله تکمیل دو قوهٔ عقل نظری وعقل عملی که بمنزلهٔ شاهبال مرغ روح آسمانی است؛ باز از خود مولانا بشنوید که دنبالهٔ همان تشبیه روغن ودوغ فرموده است:

جنبشی بایست اندر اجتهاد — تا که دوغ آن روغن ازدل باز داد
روغن اندر دوغ باشد چون عدم — دوغ در هستی بر آورده علم
آنکه هستت می نماید هست پوست — وانکه فانی می نماید، اصل اوست
دوغ، روغن ناگرفته است و کهن — تا بنگزینی، بنه، خرجش مکن
هین بگردانش بدانش دست دست — تا نماید آنچه پنهان کرده است
زانکه این فانی دلیل باقی است — لابهٔ مستان دلیل ساقی است

اختلاف عقول ونفوس انسانی
وخلقت بشر برای ظهور قوی واستعدادات نهانی

نفوس بشر در قوه واستعداد مختلف است؛ مقصود از استکمال که درگفته‌های قبل گذشت این است که هر کسی بکمال لایق حال خود برسد؛ وآنچه درقوهٔ او مکنونست بمرتبه فعلیت بینجامد؛ خواه در طرف سعادت ونیکی باشد که بهشت ابرار است؛ وخواه درجانب شقاوت وبدی ونگونساری که دوزخ اشرار است «لِیمیزَ اللهُ الخبیثَ مِنَ الطّیب: «سورهٔ انفال ج ۱۰» و « لِیَهْلِكَ مَنْ هَلكَ عن بَیِّنَةٍ و یَحْیٰی مَنْ حَیَّ عَنْ بَیِّنَة: انفال ج ۱۰»

افراد بشر مانند معادنند که در یکی الماس روشن‌است ودریکی زغال سیاه «در یکی درّ است ودر دیگر شبه»؛ و آفرینش انسانی برای این منظور است که استعدادهای نهفته بروز کند؛ و آنچه‌در قوه‌پنهانست بفعلیت برسد؛ وفعلیت اخیر هرکسی صورت نهائی اوست که با همان صورت در عالم آخرت حشرونشر خواهد داشت؛ یعنی همان فعلیت اخیر، صورت‌برزخی و قیامتی او خواهد بود «وَمَنْ کانَ فی هٰذِهِ اَعْمیٰ فَهُوَ فی الاخِرَةِ اَعْمیٰ واَضَلُ سبیلاً : سورهٔ بنی‌اسرائیل ج ۱۵»

وبقول اسدی طوسی

از آن پس که پیکر بگوهر سپرد — همان پیشش آید کز ایدر ببرد

این است که بعد از مرگ نیز مقامات ومراتب اشخاص مختلف است؛ ومحلّ ومنزلات هرکسی برحسب حالاتی است که در دوران حیات وایام پیوند روح وتن کسب کرده باشد

***

مولوی همهٔ این مسائل‌را که گفتیم با فصیح‌ترین وبلیغ ترین بیان مکرر در مثنوی‌شریف گفته است؛ از جمله‌در مجلد چهارم می گوید:

در خلایق روحهای پاك هست — روحهای تیرهٔ گلناك هست
این صدفها نیست در یك مرتبه — در یکی در است ودر دیگر شبه
واجب است اظهار این نیك وتباه — همچنان کاظهار گندمها ز کاه
بهر اظهار است این خلق جهان — تا نماند گنج حکمتها نهان
کنت کنزاً گفت مخفیاً شنو — جوهر خود گم مکن اظهار شو

اشاره بجملهٔ معروف که آن را جزو احادیث قدسیّه گفته‌اند «کُنْتُ کَنزاً مَخفیاً فاحْبَبْتُ اَنْ اُعْرَفَ وخلقْتُ الخلقَ لِکَیْ اُعْرَفَ.»

ودر مجلداول فرموده است

اولا بشنو که خلق مختلف — مختلف جانند از یا تا الف
درحروف‌مختلف‌شوروشکی‌است — گرچه‌ازیك‌رو،زسرتاپایکی است
از یکی روضدّو، یك رو متحد — از یکی روهزل و،از یك‌روی‌جد
پس قیامت روز عرض اکبر است — عرض،اوخواهد که‌باکروفراست
هرکه‌چون‌هندوبدو[1]سودایی‌است — روز عرضش نوبت رسوایی‌است
برگ یك گل چون ندارد خار او — شد بهاران دشمن اسرار او
وانکه‌سرتاپاگل‌است‌وسوسن‌است — پس بهار اورا دوچشم‌روشن‌است

مولوی بقول معروف «در میان دعوی نرخ معین می کند »؛ در اثناء تحقیق در اختلاف نفوس بشری مسالهٔ وحدت وجود و وحدت درکثرت را استوار نگه می‌دارد ومی گوید «گر چه از یك‌رو، زسرتا پایکی است»؛ یعنی همه یك موجود، یا معروض یك وجودند.

علاوه می کنم که بیت ما قبل آخر «برگ یك گل چون‌ندارد خار او» از باب تقدیم مسند است برمسند الیه؛ یعنی چون خار او؛ برگ یك گل ندارد.

پیغمبران و اولیای خدا مدد از غیب می گیرند و بخلق فیض می رسانند

مولوی دربارهٔ خصوصیت ومزیت نفوس‌وارواح انبیا واولیای خدا تشبیهی بس تازه وبدیع دارد؛ باین قرار که آن طایفه را به‌آب باران مانند می کند که از آسمان رحمت الهی فرومی‌بارد وپلیدیهای

۱ ــ هندوی بد، طبع نیکلسون

زمین وهوای مجاور آن را شست وشو می‌دهد؛ وچون در اثر رکود و آمیزش بازمین وخلق‌زمین، پلیدی برخود اوچیره گشت، باز بصورت بخار بجانب آسمان بالا می‌رود وابر وباران می‌شود و دوباره بسوی زمین باز می‌گردد وهمچنان پلیدیهای آن را فرومی‌شوید و مددبساکنان زمین می‌رساند؛ وهمچنان این فیض متوالی و دائم‌است.

مولوی می‌گوید که جان مخصوص ممتاز مردان خدا ، در اثر استغراق در جذبهٔ‌الهی کسب قدرت وقوت کرده است چندانکه قادر براصلاح نفوس بشری شده؛ و وجود این طایفه همچون‌آب بارانی است که از ابر کرم وفیض‌الهی فرود آمده تیرگیها وپلیدیهای عالم بشریت را می‌شوید وپاك می‌کند؛وهروقت که بسبب معاشرت وصحبت وآمیزش خلق، خستگی وتیرگی برخود اودست داد، در عالم خلوت ومراقبه می‌رود یاسفر بعرش اعلی می‌کند وبا نشاط ونیروی تازه برمی‌گردد؛ وهمچنان‌درشست‌وشوی‌پلیدیها وزدودن تیرگیهافیض‌بخشی می‌کند.

خلاصهٔ سخن این که برگزیدگان‌آسمانی ومردان خدا از خلق بحق واز حق بخلق سفر می‌کنند؛ وکار وپیشهٔ‌آنها فیض بخشی و اصلاح نفوس و نجات دادن بشر از آلام و نکبات دنیوی و اُخروی است.

وحالت این‌گروه چنانست که‌از خزانهٔ‌رحمت الهی وقدرت‌غیب که مظهرش روح قوی وباطن صافی بی‌آلایش خود ایشانست، مدد می‌گیرند وبخلق فیض می‌رسانند؛ وچارهٔ همهٔ‌آلودگیها وافکار و اوهام دردناك بشر این است که خود را باآن نفوس قدسیّه پیوند معنوی

بدهد.

آب بهر آن ببارید از سماک تاپلیدان را کند از خبث پاک
آب چون پیکار کردو[1] شدنجس تا چنان شدکآب را ردکردحس
حق ببردش بازدر بحرصواب تا بشستش از کرم آن آب آب
سال دیگر آمد او دامن‌کشان هی‌کجا بودی، بدریای خوشان
من نجس زاینجا شدم‌پاک آمدم بستدم خلعت سوی خاک آمدم
هین بیاییدای پلیدان سوی من که گرفت از خوی یزدان‌خوی‌من
در پذیرم جملهٔ زشتیت را چون ملک پاکی دهم عفریت‌را
چون شوم آلوده باز آنجا روم سوی اصل اصل پاکیها شوم
دلق چرکین برکنم‌آنجا ز سر خلعت پاکم دهد بار دگر
کار اوآنست وکار من هم این عالم‌آرای است رب‌العالمین

* *

خودغرض‌زین آب،جان‌اولیاست که غسول تیرگیهای شماست
چون شود تیره‌زغسل اهل‌فرش بازگردد سوی پاکی‌بخش عرش
بازآید زان طرف دامن کشان از طهارات محیط آردنشان
از تیمم وارهاند جمله را و ز تحری طالبان قبله را
ز اختلاط خلق یابد اعتدال زان سفر جوید کارحنایا بلال

مقصود از «تیمم» و«تحری قبله» اجتهاد وکوشش خود خلق‌است‌در اکتساب علوم ومعارف نقلی و«اَرِحْنا یابِلالُ بِالصَّلوة» ازکلمات نبوی است

چون تمیم با وجودآب دان علم نقلی بادم قطب زمان

۱ــ بی‌کار گردد، خ

ابطال عقیدهٔ معتزله

اختلاف عقلها در اصل بود

باز دربارهٔ تفاوت عقول بشری مولوی معتقداست که این اختلاف در اصل خلقت وفطرت است؛ واز این جهت با جماعت معتزله مخالف می‌شود وعقیدهٔ آنها را رد وابطال می کند که گفته‌اند عقلها همه در آغاز فطرت یکسان است وبعداً بسبب تجربه وتحصیل کمالات وتعلیم و تربیت اختلاف پیدا می کند؛ واین مساله که مولوی در هفتصدسال پیش طرح کرده یکی ازمسائل بسیار مهم فن آموزش وپرورش امروزی است؛ بهرحال یك جابرای اثبات مدعای خود این طور استدلال می کند

اختلاف عقلها در اصل بود بروفاق سنّیان باید شنود
بر خلاف قول اهل اعتزال که‌عقول‌ازاصل‌دار نداعتدال
تجربه وتعلیم بیش وکم کند تا یکی را از یکی اعلم کند

تا اینجا بیان عقیدهٔ معتزله‌بود؛ در دنباله‌اش می‌گوید

باطل است این،زانکه‌رای کودکی که ندارد تجربه در مسلکی
بگذرد ز اندیشهٔ مردان کار عاجز آید کارشان در اضطرار
بردمید اندیشه‌یی زان طفل خرد پیر با صد تجربه بویی نبرد
خودفزون آن‌به که آن‌ازفطرت است تا زافزونی که‌جهدوفکرت است

[ج ۳]

بازجای دیگر می گوید

این تفاوت عقلها را نیك دان در مراتب از زمین تاآسمان
هست عقلی در ضیاچون آفتاب هست‌عقلی کمتراززهردوشهاب
هست عقلی چون‌ستاره‌ی آتشی هست‌عقلی‌چون‌چراغ‌سرخوشی

زانکه ابراز پیش او چون واجهد نور یزدان بین خردها بر درد
عقلهای خلق عکس عقل او عقل او مشك است و عقل خلق بو

[ج۵]

تلازم روح و تن؛ و این که جسم سایه‌یی ضعیف از جان و دل آدمی است

مولوی می‌گوید که برای دوام و بقاء عالم پیوند روح باتن لازم و ضروری‌است؛ چراکه از روح بی‌تن، وتن بی‌روح، کاری ساخته نیست و از پیوند آنها آثار ظاهر می‌شود، و اسباب جهان دست بهم می‌دهد.

و نیز نکته‌یی بس بدیع و لطیف دارد باین قرار که می‌گوید جسم انسانی سایه و پرتوی ضعیف از روح و جان و دل اوست.

در این باره که بدن پرتوی ضعیف از نفس ناطقه است جماعتی از عرفا و حکمای الهی با مولوی هم عقیده‌اند؛ و اگر بخواهیم در این موضوع تامل و بحث کنیم سخن باین زودیها خاتمه نمی‌پذیرد؛ این است که عجالةً بگفتهٔ خود مولوی قناعت می‌کنیم

روح بی قالب نتاند کار کرد
قالب بی‌جان بود بی‌کار و سرد
قالب بی‌جان کم از خاکست دوست
روح چون مغز است و قالب همچو پوست
قالبت پیدا و آن جان بس نهان
راست شد زین هردو اسباب جهان

* *

در هوای غیب مرغی می‌پرد
سایهٔ او بر زمین می‌گسترد
جسم، سایه‌ی سایهٔ سایه‌ی دل است
جسم کی اندر خور پایه‌ی دل است
حاش لله تو برونی زین جهان
هم بوقت زندگی هم این زمان

مقصود استقلال وبقای روح انسانی است در هردوحالت حیات وممات

قوی وحواس جسمانی بشر همه فانی است
اما لطیفهٔ جان و روح او باقی جاودانی است

مولوی معتقد به بقاء وخلود نفس ناطقهٔ انسانی است؛ یعنی معتقد است که در مرگ ومفارقت روح از تن جمیع قوی وحواس که متعلق به جسم وجسمانیات باشد فانی وزایل است؛ اما لطیفهٔ‌جان وروح آدمی باقی جاودانی است.

جمله حسهای بشرهم بی‌بقاست — زانکه‌پیش‌نورروزحشر،لاست
نور حس جان بی‌پایان ما — نیست کلی‌فانی ولاچون گیا
پس‌کسانی کز جهان بگذشته‌اند — لانیند و در صفات آغشته‌اند
در صفات‌حق‌صفات جمله‌شان — همچواختر پیش آن‌خور بی‌نشان
گر زقرآن نقل‌خواهی‌ای‌حرون — خوان‌جمیع‌هم‌لَدَینا مُحْضَرونَ
محضرون معدوم نبود نیك بین — تا بقای روحها دانی یقین

روح محجوب از بقا، بس در عذاب روح واصل در بقا، پاک از حجاب

اشاره است به آیهٔ ۳۲ و ۵۳ سورهٔ یس جزو ۲۳ «وَإِنْ كُلٌّ لَمَّا جَمِيعٌ لَدَيْنَا مُحْضَرُونَ» وان كانت إِلَّا صَيْحَةً وَاحِدَةً فَإِذَا هُمْ لَدَيْنَا مُحْضَرُونَ.»

***

توضیحاً علاوه می کنم که دربار تجرد ذاتی نفس ناطقهٔ انسانی و باقی ماندن آن بعداز مرگ وتلاشی بدن؛ ونیز در مسالهٔ خلود درنعیم بهشت یاعذاب جحیم؛ وهمچنین در این باره که بقای جاودانی واتصال بعالم روحانی نورانی آیا در همه نفوس بشری تعمیم دارد یا مخصوص آن طبقه است که بحد کمال لایق بحال خود رسیده باشند؛ وقوای نهفتهٔ استعدادی ایشان بمقام ظهور وفعلیت انجامیده باشد؛ اما نفوس ناقص در همین نشاۀ مادی جسمانی باقی بمانند وبمعارج روحانی نرسند؛ درمیان عرفا ومتکلمان وفلاسفه سخنهاست که بازگوی کردن آنها فعلا نه میسر ست ونه مناسب؛ این است که فصل بحث در نفس ناطقه وجان ودل آدمی را بهمین جا ختم می کنم وبمباحث دیگر می پردازم.

۳ـ رستاخیز و ثواب و عقاب آخرت

مولوی بمسألهٔ معاد وبعث وقیامت وثواب وعقاب آخرت سخت معتقد است؛ چندانکه آن را یکی از اصول مسلم اعتقادات مذهبی و مسلکی او باید شمرد.

درحدیث شریف نبوی است که «النّاسُ نیام فاذاماتوا انتبهوا» یعنی مردمان درخوابند، چون بمیرند؛ بیدارشوند؛ ونیز در حدیث نبوی است «الدنیا حلم النائم» یا «کحلم النائم» و از حضرت علی علیه السلام نیز روایت

کرده‌اند که «الدنیا حلم والآخرة یقظة».

مولانا از همان گفتار نبوی الهام می‌گیرد وحیات وممات، ودنیا وآخرت را به‌خواب وبیداری‌مانند می کند؛ وگاه هم حیات این جهان را همچون زهدان مادر؛ و حیات‌آخرت را رهایی از تنگنای زهدان می‌گوید

وی معتقد است که دنیا کشتزار آخرت است «الدنیا مزرعة الآخرة»؛ و ثواب وعقاب آن جهان هرچه باشد محصول و نتیجهٔ لازم اعمال وصفات خود بشر در این جهان است؛ همانطور که در تعلیمات قرآن کریم می‌بینیم

لَها ما کَسَبَتْ وَ عَلَیْها مااکتَسَبَتْ: سورهٔ بقره ج ۳ آیهٔ ۲۸۶» و «ذلِكَ بِما قَدَّمَتْ اَیْدیکُم و انَّ‌اللهَ لَیْسَ بِظَلّام لِلْعَبید: آل عمران ۱۸۱ ج ۴ وسورهٔ انفال آیهٔ ۵۰ ج ۱۰» و ما ظَلَمَهُم‌اللهُ ولکنْ اَنْفُسَهُم یَظْلِمُون: آل عمران آیهٔ ۱۱۶ ج ۴».

این‌جهان خواب است اندرظن مایست
گر رود در خواب ومستی‌باك نیست
این جهان را که بصورت قائم است
گفت پیغمبر که حلم نائم است

***

این‌جهان‌راچون رحم‌دیدم کنون — چون دراین آتش‌بدیدم این‌سکون
همچنین دنیا که حلم نائم است — خفته پندارد که این‌خود قائم‌است
تا برآید ناگهان صبح اجل — وارهد از ظلمت ظنّ و دغل
هرچه تودرخواب بینی نیك وبد — روز محشر یك بیك پیدا شود

آنچه کردی اندرین خواب جهان گرددت هنگام بیداری عیان

***

هست ما را خواب و بیداری ما بر نشان مرگ و محشر دوگوا
حشر اصغر، حشر اکبر را نمود مرگ اصغر، مرگ اکبر را زدود
لیك این نامه خیالست و نهان وان شود درحشر اکبر بس عیان
چون برآید آفتاب رستخیز برجهند ازخاك خوب وزشت نیز
سوی دیوان قضا پویان شوند نقد نیك و بد بکوره در روند
نقد نیکو شادمان و نازناز نقد قلب اندر زحیر و درگداز
چون زقندیل آب وروغن گشته فاش یا چوخاکی که بروید سبزه‌هاش

***

روز کشتن روز پنهان کردن است تخم درخاکی پریشان کردن است
وقت بدرودن گه منجل زدن وقت اظهار آمد و پیدا شدن

منجل بکسر میم وفتح جیم اسم آلت است بمعنی داس دروگری؛ ومنظور مولوی تلمیح است بهمان حدیث «الدنیا مزرعة الآخرة».

از تو رسته است ارنکوی است اربد است

مرگ هر یك ای پسر همرنگ اوست
آینه‌ی صافی یقین همرنگ دوست
ای که می‌ترسی ز مرگ اندر فرار
آن ز خود ترسانی ای جان هوش دار
زشت، روی تست، نی رخسار مرگ
جان تو همچون درخت و مرگ، برگ

از تو رسته‌است، ار نکوی است ار بداست
ناخوش و خوش هر ضمیرت از خود است
گر بخاری خسته‌یی خود کشته‌یی
ور حریر و قز دری خود رشته‌یی

***

پس قیامت، روزِ عرض اکبر است
عرض، او خواهد که با زیب و فر است

کشف سرایر و ضمایر و پیدا شدن پنهانیها در رستاخیز

عقیدهٔ مولوی و گروهی کثیر از متکلمان و ارباب مذاهب و حکمای الهی این است که روح آدمی پس از مفارقت از تن بعالم کشف و عیان می‌رسد و همه‌چیز بروی پیدا و آشکار می‌گردد؛ حتی اسراری که در نهانخانهٔ ضمیر خود او پوشیده و نهفته بود و خود از آن غفلت داشت و آن را نمی‌دید و نمی‌دانست؛ در قیامت چنان بروی ظاهر و هویدا می‌گردد که او را حیرت می‌گیرد و جای انکار و استنکار برای او باقی نمی‌گذارد.

در آیهٔ کریمه سورهٔ «ق» ج۲۶» قرآن مجید می‌خوانیم «فکشفنا عَنْكَ غِطاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ» یعنی امروز که روز رستاخیر است پرده از پیش چشم تو بر می‌داریم، چنانکه تیزبین می‌شوی و پنهانیها را آشکار می‌بینی.

باری یکی از خصایص رستاخیز این است که همه سرایر و ضمایر

بشر مکشوف می‌گردد؛ و آنچه در این جهان از دیده‌ها پنهان است در آن جهان پیش همه‌کس پیدا و آشکار می‌گردد.

مولوی در دفتر ششم مثنوی شریف در داستان غریب و ام دار و خواجهٔ کریم وام‌گزار تبریز؛ از زبان آن خواجه که پس از مرگ بخواب پایمرد آمده بود می‌گوید:

خواجه گفت ای پایمرد بانمک — آنچه می‌گفتی شنیدم یک بیک
لیک پاسخ دادنم فرمان نبود — بی اشارت لب نتانستم گشود
ماچو واقف گشته‌ایم ازچون‌وچند — مهر بر لبهای ما بنهاده‌اند
تا نگردد رازهای غیب فاش — تا نگردد منهدم نظم معاش
تا ندرد پردهٔ غفلت تمام — تا نماند دیگ حکمت نیم‌خام
ما همه گوشیم گرشد نقش‌گوش — ما همه نطقیم اما لب خموش
ما همه عینیم گر شد نقش عین — بل همه عینیم ما، بی میغ و غین

غین اینجا مرادف «غیم» بمعنی ابر است؛ میغ هم بمعنی مه غلیظ و ابر است؛ و دراین مورد هر دو کلمهٔ «میغ و غین» کنایه یا استعارهٔ محققه‌است بمعنی پرده و حجاب که پیش‌چشم باشد؛ یعنی‌پرده و حجاب در پیش‌دیدگان‌ما نیست‌و همه‌چیز را پیداو آشکار امی‌بینیم؛ ولیکن «مصلحت نیست که از پرده برون‌افتد راز»؛ دنبالهٔ آن‌ابیات‌باز می‌گوید

غرق دریاییم گرچه قطره‌ایم
جملگی شمسیم گرچه ذره ایم
هرچه ما دادیم، دیدیم این زمان
کاین‌جهان‌پرده‌است وعین‌است آن‌جهان

۴- استن این عالم ای جان غفلت است

در جزو اشعاری که خواندم در آن بیت «تا ندرد پردهٔ غفلت تمام» مولوی اشاره بیکی از رموز و اسرارعرفانی کرده است که ستون بقای عالم غفلت بشراست؛ و اگر انسان هوشیاری و خردمندی کامل داشت نظم جهان و ترتیب معاش وچگونگی تنازع بقاء براین حال که می‌بینیم نمی‌گذشت و وضع زندگی بکلی تغییر می کرد؛ پس مقتضی حکمت آفرینش این است که بشر درحال غفلت بماند و زد وخورد و جهد وتلاش وتنازع وتنافس حیات را ادامه بدهد تا نظام خلقت برقرار بماند.

مولوی در مواضع دیگر مثنوی شریف نیز باین نکتهٔ لطیف اشاره فرموده است:

استن این‌عالم ای‌جان‌غفلت‌است — هوشیاری، این‌جهان‌را آفت‌است
هوشیاری زان جهانست‌و،چو آن — غالب‌آید، پست گردد این جهان
هوشیاری‌آفتاب و، حرص، یخ — هوشیاری آب و این عالم وسخ
زان جهان اندك ترشح‌می‌رسد — تانخیزد[نغرّد]زین‌جهان‌حرص‌وحسد
گر ترشح بیشتر گردد ز غیب — نی هنر ماند در این عالم نه‌عیب

***

گر بران آتش بماندی آدمی — بس خرابی اوفتادی و کمی
این‌جهان ویران شدی اندر زمان — حرصها بیرون شدی از مردمان

زایش افکار تازه و نکته‌های بکر از غفلت و بی‌دردی

مولوی در این مورد هم بر سر اصل مسلك و طریقت عرفانی خود می‌رود که عشق و دردمندی است؛ می‌گوید

دردمندان را نباشد فکر غیر — خواه درمسجد برو، خواهی بدیر[1]
غفلت و بی دردیت فکر آورد — در خیالت نکتهٔ بکر آورد
جزغم دین نیست صاحب درد را — می شناسد فرد را و گرد را
حکم حق را بر سر و رو می‌نهد — حفظ فکرخویش یك‌سو می‌نهد
در صحابه کم بدی حافظ کسی — گرچه شوقی بود جانشان‌را بسی
مغز علم افزود و کم شد پوستش — زانکه عاشق را بسوزد دوستش
چون تجلی کرد اوصاف قدیم — پس بسوزد وصف حادث‌را گلیم
جمع صورت باچنین‌معنی ژرف — راست ناید[2] جزز سلطانی شگرف
در چنین مستی مراعات ادب — خود نباشد ور بود، باشد عجب
چون عصا معشوق عمیان می‌شود — کور، خود صندوق قرآن می‌شود

مخصوصاً اشعار بعد ازچهار بیت اول را خواندم تا معلوم شود که منظور مولوی از«فکر» و «نکتهٔ بکر»، اوهام و تخیلات باریك واهی بشر است درمقابل حقایق مسلم عالم وجود؛ نه این که مرادش افکار تازهٔ علمی و نکته‌های بکر ادبی وعرفانی باشد. و این غفلت که می‌گوید، مقصود عالم بی‌خبری و بی‌معرفتی و بی‌دانشی بشر است؛ و بدین سبب درجای دیگرمی گوید

۱ـ این بیت وسه‌بیت بعدش را طبع نیکلسون ندارد
۲ـ نیست ممکن، خ

غفلت بگذار و فکرت پیشه کن　　پیشه از بهر خدا اندیشه کن
کار دین، نه کسب دنیا و معاش　　کار می کن یک زمان غافل مباش

همین‌طور است اکثر بل که همهٔ دقایق اخلاقی، جنبه‌ها و حدود و ثغور مختلف و موارد متفاوت دارد؛ باید حد و مرز هر خلق و خویی را مراعات کرد و هرچیزی را بجای خودنهاد. ملاحظه کنید خوی کرم و سخاوت که از فضایل اخلاق انسانی است هرگاه از حد و مرز خود تجاوز کرد و در غیر موردش انجام گرفت؛ داخل تبذیر و ول‌خرجی می‌شود که از اخلاق مذمومه است؛ و همچنین خوی ممدوح شجاعت چون از حد و مورد شایستهٔ خود بیرون رفت وبقلمرو تهور و بی‌باکی قدم گذاشت جزوصفات و خصال ناپسند شمرده می‌شود.

بر این قیاس «غفلت» نیز در یک مورد عین حکمت، و در یک مورد محض نقمت ونکبت است.

۵- تناسخ ملکوتی یا تجسم اعمال و صفات بشر در محشر

پیش از آنکه بشرح موضوع وعنوان بحث بپردازم این جمله‌را گوشزد می کنم که پایهٔ نظر وبنیاد عقیدهٔ ارباب مذاهب وعرفا وحکمای الهی در اثبات معاد و کیفیت آن وچگونگی احوال قیامت وحشرونشر، مبتنی بر بقای روح و کیفیت احوال وصفات نفسانی انسانی، و شؤون واطوار مختلف جان و دل آدمی است.

مخصوصاً جماعت حکما و عرفا همه توجهشان معطوف برنفس ناطقه ولطیفهٔ روح وجان انسانی است؛ چراکه هویت و تشخص ممتاز انفرادی هرکسی را منوط و وابسته بنفس ناطقهٔ ملکوتی او می‌دانند و

جسم را اعم ازهمین جسم‌محسوس مادی یا صورمثالی برزخی، هردو را ازلوازم وتوابع وظل وسایهٔ نفس و روح می‌شمارند.

مولوی درآنچه گفتیم با دیگر حکما وعرفا وارباب مقالات هم‌عقیده است؛ چیزی که هست درجزئیات این امور از خود تحقیقات و افکار تازه وعبارات و تشبیهات لطیف بدیع داردکه از خصایص روح نادره‌زای و ازامتیازات مثنوی شریف بی‌همتای اوست؛ چنانکه نمونه‌اش را پیش گفتیم وبعد ازاین نیزخواهید شنید.

مولوی دراین باره نیزباآن‌گروه ازعرفا وحکما وارباب شرایع همداستان‌است که‌می‌گویندبعث‌ورستاخیزوحشرونشرانسانی‌درمعادآخرت وعالم برزخ مثالی؛ همانا ظهورملکوت وباطن‌اوست، به‌تجسم وتجسد اعمال وصفات واندیشه‌ها و افکار درونی نفسانی که هرکدام بگونه و صورتی درمحشرنمودارخواهد شد.

این حقیرخوب بخاطر دارم‌که در درس فلسفه وکلام درفصل معاد این مصراع را مکرر از استادان خود می‌شنیدم که می‌فرمودند: «حشر تو بگونهٔ صفت خواهد بود».

یعنی هرصفتی که بر روحانیت شخص غالب شده و راسخ و بمرتبهٔ فعلیت اخیر او پیوسته باشد بهمان صورت درمحشرظهورخواهد کرد.

و این امر را در اصطلاح تناسخ ملکوتی که به‌معنی ظهور باطن وملکوت اشخاص است بصور و اشکال حیوانی یا انسانی و ملکی، گفته و اکثرطوایف آن‌را پذیرفته‌اند؛ برخلاف تناسخ ملکی [بضمّ میم] یعنی انتقال روح ازبدنی ببدن شخص دیگر که با بدن اول مباینت و

مغایرت داشته باشد که آنرا غالب نپذیرفته‌اند.

و بالجمله تناسخ ملکوتی کشف سرایر وضمایر وظهور اخلاق و اوصاف راسخهٔ انسانی است بصور واجسام مختلف؛ گویندهٔ تازی در اشاره باین معنی گفته است:

لَقَدْ صارَ قَلْبی قابِلاً کُلَّ صُورَةٍ فَمَرْعیً لِغِزْلانٍ و دیراً لِرُهْبانٍ

ازباب مثال هرگاه چون سبعی ودرنده‌طبعی بروجود کسی غالب باشد درمحشر وعالم برزخ‌مثالی بصورت گرگان وپلنگان درنده آشکار می‌شود

ای دریده پوستین یوسفان گرگ برخیزی ازین خواب‌گران

گرگ‌کشته یك بیك خوهای تو می‌درانند از غضب اعضای تو

و هرگاه حرص و شهوت بهیمی بر انسان‌چیره باشد، بصورت حیوانات حریص شهوانی همچون بوزینه وخرس وخروخوك درمحشر نمودار می‌شود؛ و درحدیث شریف بهمین موارد اشاره شده است که «یُحشَرالنّاسُ عَلی صُوَرٍ یَحْسُنُ عِندَهاالقِرَدَةُ والخَنازیرُ». و هرگاه مکرو فریب و زرق و سالوس برکسی غالب باشد ملکوت او بشکل شیاطین و ابلیسان و ارواح پلید ظاهرخواهد شد.

اما کسانی که دارای روح پاك و خوی مهذب آراسته باشند، و نور وصفای ایمان و عرفان و نیروی دانش و بینش بر روحانیت ایشان غالب باشد؛ بصورت زیبای نورانی خود انسان یا بکسوت فرشتگان محشور می‌گردند.

سیرتی کان بروجودت غالب است هم بر آن تصویر، حشرت واجب است

گرچه پنهان باشدت، پیدا شود هر که او خائن بود رسوا شود

***

پیشه‌ها و خلقها همچون جهیز سوی خصم آیند روز رستخیز

***

که معانی آن‌جهان صورت شود نقشها اندر خور خصلت شود

گردد آنگه فکر، نقش نامه‌ها این بطانه روی کار جامه‌ها

مولوی تجسّم اعمال را به‌اندیشه‌ها و خیالات و پندارهای نهانی انسانی نیز سرایت و تعمیم می‌دهد؛ و این معنی را در سخنی لطیف به‌مهندس عمارت تشبیه می کند که نقشهٔ ذهنی فکری او بمنصهٔ ظهور می‌پیوندد و وجود خارجی می‌گیرد.

این خیال اینجا، نهان، پیدا اثر زین خیال آنجا برویاند صور

در مهندس بین خیال خانه‌یی دردلش چون در زمینی دانه‌یی

آن خیال، از اندرون آید برون چون‌زمین که زاید ازتخم‌درون

هرخیالی کو کند در دل وطن روزمحشرصورتی‌خواهد شدن

***

خدا رحمت کند مرحوم حاجی سبزواری را که خدمتی شگرف بفلسفهٔ اسلامی کرد؛ اجازه بدهید چند بیت منظومهٔ حکمت او را که مربوط بموضوع بحث ماست بخوانم

فَبِاعتِبارِ خُلقِه‌الإنسانُ مَلَكٌ او اَعْجَمٌ او شَیْطانٌ

فَهو وَاِن وُحِّدَ دُنْیاً وُزِّعا اَرْبَعَةً عُقْبیٰ فکانَ سَبُعاً

بَهیمَةٌ مَعَ کَوْنِ شَهوةٍ غَضَب شیمَتُه وَاِن عَلَیْه قدغَلَب

مَکرٌ فَشَیْطانٌ، وَ اِذ سَجِیّة سَنِیَّةٌ فَصُورٌ بَهِیَّة

درکتاب کنزالعمال که درحواشی مسند ابن حنبل طبع شده‌است

دو روایت نبوی ذیل را خوانده‌ام که نظیرش را دراحادیث شیعی امالی صدوق و بحارالانوار مجلسی نیز داریم؛ و همه‌اش نکات و رموز و اشارات و کنایات است.

یکی روایت کعب بن مالك «ارواح‌المؤمنین فی‌السماء‌السابعة ینظرون الی منازلهم فی‌الجنة: مسند ابن‌حنبل ج۶ ص۲۸۱».

روایت دیگر از ابوهریره «ان ارواح‌المؤمنین طیر خضر تعلق بشجرالجنة: درهمان مجلد وهمان صفحه ازمسند ابن حنبل».

گویا در هردو روایت منظور بیان حالت برزخی وصورت مثالی اهل ایمانست؛ چراکه آخرین مقام ومنزل ایشان استغراق درعالم قدس نور الهی است «و رِضْوانٌ مِنَ‌اللهِ اَکْبَرُ».

۶ـ بدن‌مثالی هورقلیائی

بدن مثالی که آن را صورت برزخی و جسد هورقلیائی نیز می‌گویند؛ ملکوت یا جوهربدن عنصری جسمانی است که دارای تجرد مثالی برزخی است؛ باین معنی که ماده ندارد اما شکل و مقدار طول و عرض دارد[۱]؛ وآن عالم را عالم‌مثال و برزخ و خیال و منفصل و ملکوت و هورقلیا می‌گویند؛ وخواب و رؤیا را نمودار آن عالم‌می‌شمارند.

توضیحاً اصطلاح «هورقلیا» از مواریث قدیم حکما و فلاسفهٔ پهلوی‌ایرانی‌است که شیخ شهاب‌الدین سهروردی صاحب حکمة‌الاشراق وتلویحات‌ومطارحات که درسدهٔ ششم هجری می‌زیست و پیش هم ازوی نام بردیم آن اصطلاح را زنده نگاه داشته و درمؤلفاتش بکاربرده، و

۱ـ البرزخ هی‌الصورالمجردة عن‌المادة دون‌المقدار؛ شرح منظومه ص ۱۸۳.

آن میراث را بدوره‌های بعد رسانیده است.

از حکمای متأخر مخصوصاً ملاصدرا و اتباع وی آن اصطلاح را پذیرفته و در نوشته‌های فلسفی خود استعمال کرده‌اند.

حاجی سبزواری در منظومهٔ حکمت در فصل معجزات و کرامات می‌گوید:

وَ یَقْوَیَ التَّخییلُ فَالبَنْطاسِیا الصَّوتَ والصُّورَةَ مِن هُور قَلْیا

قد نالَ فی غایَةِ حُسنٍ باهِرٍ اِذ ذایَحاکی عالَمِ القَواهِرِ

«بنطاسیا» بنابرمعروف کلمهٔ یونانی است بمعنی حس مشترك؛ وخود سبزواری در تفسیر هورقلیا می‌گوید «وهو عالم المثال باصطلاح حکماء الفرس او افلاکه کما ان جابرصا وجابلقا من مدن عالم عناصره: ص ۳۲۶ طبع دوم».

باری مولوی معتقد به‌بدن مثالی برزخی است و در این باره می‌گوید:

دست و پا در خواب بینی ائتلاف این حقیقت دان، مدان آن را گزاف

آن تویی که بی‌بدن داری بدن پس مترس از جسم، جان بیرون شدن

جای دیگر با اشاره به‌شؤون و اطوار و احوال درونی تودرتوی نفسانی که ازحد شماره و احصاء بیرونست؛ یا نفوس درهم فشردهٔ لابلا و تو بتوی انسانی که حد و مرز آن نیز پیدا نیست گفته است.

نی تو گویی هم بگوش خویشتن نی من و نی غیرمن ای هم تو من

همچو آن وقتی که خواب اندر روی تو زپیش خود بپیش خود شوی

بشنوی از خویش و پنداری فلان باتو اندرخواب گفته است آن نهان

تو یکی تو نیستی ای خوش رفیق بل که گردونی و دریای عمیق

آن تو ِ[1] زفتت که آن نه‌صد تو است قلزم است و غرقه‌گاه صد تو است

خود چه‌جای حد بیداری و خواب دم مزن والله اعلم بالصواب

دو بیت ماقبل آخر «تو یکی تو نیستی.. ع» یکی از مسائل بسیار عالی دقیق عرفانی مولوی و از مشکلات ابیات مثنوی است که باید در محل خود حق آن را ادا کرد؛ فعلاً جای بحث و گفت وگو ندارد؛ تا ببینیم که بعداً از روح مولانا چه دستور، و از پروردگار دانای توانا چه فیض می‌رسد.

۷- تطبیق عوالم وجود با اصناف خلایق

انسان بطور کلی دارای سه‌نوع یا سه درجه از قوهٔ ادراک است؛ یکی ادراک حسی، دیگر ادراک خیالی، سه‌دیگر ادراک عقلی؛ و ادراک عقلی از خیالی، و خیالی از حسی لطیف‌تر و صافی‌تر و زلال‌ترست.

***

در مقابل سه قوهٔ مدرکهٔ انسانی که اورا عالم صغیر می‌گویند؛ درعالم کبیر نیز سه مرحله یا سه مرتبه وجود دارد؛ یعنی جهان مادی محسوس جسمانی که آن را عالم طبع وطبیعت و عالم ماده و مدت می‌گوییم؛ وصوفیه آن‌را عالم ناسوت می‌گویند.

نقطهٔ مقابلش عالم مجردات و مفارقات است یعنی مجرد از ماده

۱- اینجا موافق طبع نیکلسون نوشته‌شد؛ یعنی با الحاق کسرهٔ علامت اضافه بواو بیان حرکت «تو» ضمیر خطاب؛ و در بعضی نسخ خطی قدیم بایاء علامت اضافه یعنی «آن توی زفتت»؛ ودر نسخ چاپی معمول «آن تویی زفت است کان نه‌صد تو است» نوشته‌اند. وبنظرما املاء راجح دراین مورد «توی زفتت» بایاء علامت اضافه ووصف است.

ومدت وطبع و طبیعت که فلاسفهٔ مشائـی آن را عالم عقول و نفوس ؛ و صوفیه عالم جبروت می‌خوانند؛ وشیخ اشراق بپیروی ازحکمای پهلوانی ایرانی عالم عقول را نور قاهر ؛ ونفوس را شامل نفوس فلکی وارضی انواراسپهبدیه و نور اسفهبد اصطلاح کرده است.

حدّ فاصل و واسطه وبرزخ مـابین مادیات و مجردات صرف؛ عالم مثال و برزخ است که حکیم اشراقـی آن را خیال منفصل و صوفیه عالم ملکوت اصطلاح کرده‌اند.

امّـا برزخ در اصطلاح شیخ اشراق بمعنی عالم اجسام است، چنانکه اجرام فلکی را برازخ علوی، و اجسام عنصری را برازخ سفلی می‌نامد.

صورتهایی راکه درآیینه یا درخواب می‌بینیم نمودار ونمایشگر همان‌تجرد خیالی‌برزخی وصورقائم بذات بدون ماده‌است که‌اختصاص بعالم ملکوت وعالم مثال داردکه برزخ مابین این عالم مادی طبیعی و عالم مجردات ومفارقات نـوری است؛ وبعد ازآنکه بشر ودیعهٔ جان الهی را سپرد نخستین‌بار درهمان نشأهٔ برزخی، ملکوت او وسرایـر و ضمایر او بصورحیوانی یا ملکی مجسم وآشکار می‌گردد.

پاره‌یی ازاهل ذوق وعرفان، ملائکهٔ‌صافات و سابقات ومدبرات راکه درقرآن‌کریم [سورهٔ صافّات و نازعات] آمده است، بـرعوالم سه‌گانه تأویل کرده باین‌ترتیب که صافـّات را عالم عقول و نفوس کلی؛ و سابقات را عالم مثال؛ و مدبـّرات را عالم جسمانی محسوس گفته‌اند؛ وبعضی صافات را به‌عقول طولیه، وسابقـات را به‌عقول عرضیـّه [بفتح عین و سکون راء] و مـدبـّرات را به‌نفوس کلیهٔ سماویـه تفسیر

کرده‌اند[1].

و بنظر ما ممکن است که ملائکهٔ صافات را به‌قوای عقلی و فکری، و سابقات را به‌قوای خیالی و وهمی؛ و مدبرات را به قوای طبیعی که هرسه درهمین انسان جسمانی موجود است تأویل کرد.

***

اصناف‌خلایق نیز بطورکلی درلسان قرآن کریم بسه دسته تقسیم شده‌اند «کُنْتُم اَزْواجاً ثَلاثَةً: سورهٔ واقعه» که از آنها به مقربان و اصحاب یمین و اصحاب شمال تعبیر شده؛ و مقام مقربان را از آن هردو برتر شمرده است «والسّابقونَ السّابقونَ اولئكَ المُقربّونَ»؛ چنانکه درجهٔ اصحاب یمین بالاتر از اصحاب شمال است.

۸- تقسیم اصناف خلایق باعتبار دوقوهٔ عقل نظری و عملی

آنچه درتقسیم اصناف مردم بسه قسم گفتیم بطورکلی عمومی بود؛ ممکن‌است اقسام خلق را به‌اعتبار نقص وکمال دوقوهٔ عقل نظری وعقل عملی نیز تقسیم کرد؛ که انواع و اصناف ممکن‌آن چندان زیاد است که می‌توان‌آن رابعدد نفوس خلایق یعنی بسرحد بی‌نهایت تعاقبی گسترش داد؛ چراکه نفس انسانی ممکن است در هردوقوهٔ عقل نظری وعملی که‌آن را حکمت نظری وحکمت عملی نیزمی‌گوییم؛ بحدکمال رسیده باشد؛ یادرهردوقوه، ناقص؛ یا در هر دو، متوسط؛ یا در یکی

۱ـ حاجی سبزواری درحواشی شرح منظومه تفسیر دوم را اختیارکرده است (ص ۱۸۳ طبع دوم).

ناقص و دردیگری کامل؛ یا دریکی کامل و در دیگری متوسط؛ یا در یکی ناقص ودردیگری متوسط باشد؛ وبراین قیاس دیگر اقسام متصور که بسیارمتنوع ومختلف است.

و از طرف دیگر کمال ونقص نیز ازقبیل کلّی مشکك است که مراتب و درجات بسیار داردکه از حد احصاء و استقصاء بیرونست، و بدین سبب اقسام و اصناف مردمان در روحانیت وظهور ملکوت و سرایر پنهانی آنها درعالم برزخ وقیامت چندان مختلف و بسیارندکه تقریباً می‌توان آن‌را بی‌نهایت شمرد.

بالاترین درجهٔ‌سعادت و نیك‌بختی، نصیب آن‌دسته از مردم است که در استکمال هردوقوهٔ نظری وعملی کوشیده، و درهردومرحلهٔ علم وعمل بسر منزل کمال رسیده یعنی انسان کامل شده و باصطلاح صوفیه در جنت صفات جای‌گرفته باشند.

این‌دسته ازخلایق دردوران حیات جسمانی‌سعادت حقیقی دارند؛ پس ازمرگ نیز بعالم مفارقات و انوار مجرده‌که منتهی به‌نورالانوار می‌شود می‌پیوندند که از آن به فردوس اعلی و جنت خلد و سدرة‌المنتهی تعبیرشده است.

وبدترین درجهٔ نکبت و شقاوت بهرهٔ آن کسانی است که در شهوات بهیمی وجهل مرکب فرومانده و در هر دو مرحلهٔ علم وعمل ناقص‌باشند؛ وبسیاری ازحکما ومتکلمان خلود درعذاب‌را بهمین‌صنف جاهل مرکب اختصاص داده‌اند.

در قرآن کریم است : « وَلِكُلٍّ دَرَجاتٌ مِمّا عَمِلُوا وَلِيُوَفِّيَهُمْ أَعْمالَهُمْ وَهُمْ لايُظْلَمُونَ: احقاف ج ۲۶ »واولئكَ هُمُ المُؤمِنونَ حَقّاً لَهُم دَرَجات

عِندَ رَبِّهِم وَ مَغفِرَةٌ وَ رِزقٌ کَرِیمٌ: انفال ج ۹» و «لِکُلٍّ دَرَجاتٌ مِمّا عَمِلُوا وَ مارَبُّکَ بِغافِلٍ عَمّا یَعمَلُون، انعام ج ۲۸» و هم دَرَجاتٌ عِندَاللهِ وَاللهُ بَصِیرٌ بِما یَعمَلُونَ: آل عمران آیهٔ ۱۶۳ ج ۴».

گروهی از حکما معتقدند که آن صنف از بشر که در علم و عمل هر دو ناقص باشند، روح آنها پس از مفارقت تن درهمین نشأهٔ جسمانی بصور خیالی دُخانی برجای می‌ماند؛ و آنکه جاهل مرکب است همچون محبوس ابدی که به‌اعمال شاقه نیز محکوم شده باشد در عذاب مخلد است؛ و آن صنف که ازحد نقص بیرون آمده اما بکمال انسانی نرسیده باشند دربرزخ ارواح مابین عالم حسی جسمانی و عالم مجرد روحانی مقام دارند.

و بعضی فلاسفه می‌گویند که روح این‌گونه اشخاص متوسط‌الحال برحسب مدارج و مراتبشان که مابین نقص و کمال مطلق است؛ به افلاك و مدار ستارگان می‌پیوندد و ازعالم اجرام فلکی بالاترنخواهد رفت؛ برخلاف انسان کامل و برگزیدگان حق که همهٔ عوالم را طی می‌کنند و ازمقام فرشتگان هم بالاتر می‌روند تا بدرجهٔ نور مطلق وفناء درحق می‌رسند؛ و ذره به‌آفتاب وقطره به‌دریامی‌پیوندد؛ مولوی بهمین مرتبه اشاره کرده است:

حملهٔ دیگر بمیرم از بشر — تا برآرم ازملایك پرّوسر[1]
بار دیگر ازملك قربان[2] شوم — آنچه اندر وهم ناید آن‌شوم
پس‌عدم گردم عدم‌چون ارغنون — گویدم کانّا الیه راجعون

۱ــ بال وپر، خ
۲ــ پران، خ

و در اشاره به‌بقای روح و خلود نفس انسانی وبهشت و دوزخ او گفته است:

جان چو خفته در گل ونسرین بود — چه‌غم است ار تن در این سرگین بود
جان خفته چه خبر دارد ز تن — کو بگلشن خفته یا درگولخن
می‌زند جان در جهان آبگون — نعرهٔ یالیت قومی یعلمون
گر نخواهد زیست جان بی این بدن — پس فلك ایوان که خواهد شدن
گر نخواهد بی‌بدن جان توزیست — فی‌السماء رزقکم روزی کیست
وارهی زین روزی ریزه‌ی کثیف — درفتی درلوت ودرقوت شریف

***

در حدیث آمد که مؤمن در دعا
چون امان خواهد ز دوزخ از خدا
دوزخ از وی هم امان جوید بجان
که خدایا دور دارم از فلان

***

مصطفی فرمود از گفت حجیم
که بمؤمن لابه گر گردد ز بیم
گویدش بگذر ز من ای شاه زود
هین که نورت، سوز نارم را ربود

اشاره بحدیث «یقول‌النار للمؤمن جز یا مؤمن فقد اطفأ نورك لهبی»[1]؛ و مؤمن و اهل ایمان، درحاق معنی ومراد همان‌صنف ازمردم است که در دانش وبینش وعلم وعمل بدرجهٔ اهلیت بهشت روحانی

۱ــ جامع صغیر.

رسیده باشند؛ و این جهان مادی برای آن طایفه زندان باشد که درحدیث شریف است «الدنیا سجن المؤمن».

۹ـ رهایی از زندان تن و عالم جسمانی

مولوی کوشش دارد که بشر را از دنیاپرستی و اسارت در زندان تن وجهان مادی ناپایدار و پر غم ورنج، نجات؛ واو را بعالم روحانی جاودانی که عین نشاط و محض شادمانی است سوق بدهد؛ همان راهی که مردان خدا وبرگزیدگان حق‌تعالی ، بر آن رفتند و بشر را نیز بهمان طریق هدایت کردند.

این جهان زندان و ما زندانیان — حفره‌کن زندان وخودرا وارهان
با سگان بگذار این مردار را — خرد بشکن شیشهٔ پندار را
ملکتی کان می‌نماند جاودان — ای‌دلت‌خفته،تو آنرا خواب دان

۱۰ـ حقیقت‌دنیادرنظرمولانا

مولانا در مواضع عدیده از مثنوی شریف دنیا را نکوهش کرده وبشر را از دنیاپرستی بیم داده؛ وهمه‌جا سفارش کرده است که تن را زبون وضعیف وجان را قوی ونیرومند پرورش دهند:

شهوت دنیا مثال گلخن است — که ازاوحمّام تقوی روشن‌است
اغنیا مانندهٔ سرگین کشان — بهر آتش کردن گرمابه دان
اندر ایشان حرص بنهاده خدا — تا بود گرمابه گرم و با نوا
ترک این تون‌گیر ودر گرمابه ران — ترک تون را عین آن گرمابه‌دان

***

نی بگفته است آن سراج امّتان

این جهان و آن جهان را ضرّتان

پس وصال این، فراق آن بود

صحّت این تن، سقام جان بود

سقام بفتح سین، مرادف «سقم» است بمعنی بیماری؛ و بیت قبل، اشاره است بحدیث نبوی «مثل الدنیا والآخرة کمثل ضرتین» و نیز از امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام روایت شده است که فرمود «ان الدنیا و الآخرة عدوان متفاوتان وهما بعد ضرتان»[1]؛ و ضره بفتح ضاد معجمه و تشدید راء بی‌نقطه بمعنی دو زن هم شوی است که همسر یك مرد باشند؛ وآن را در عرف فارسی «هوو» می‌گوییم؛ ودرفرهنگها «انباغ» و «وسنی» و«بنابخ» نیز مرادف «ضره» و«هوو» ضبط شده است؛

ضره‌را درعربی بر «ضرایر» جمع می‌بندند؛ از اشعار شبه مثل تازی‌است

كَضَرائِرِ الحَسْناء قُلنَ لِوَجْهِها حَسَداً و بَغْياً اِنَّه لَدَميمْ

دمیم دراین بیت با دال بی‌نقطه بمعنی زشت روی ونازیباست؛ وبعضی باشتباه آنرا «ذمیم» با ذال نقطه‌دار نوشته‌اند که بمعنی نکوهیده وناپسند است نه بمعنی خصوص زشتی وقباحت منظر.

باری مولوی درموضع دیگر ازمثنوی درصفت اهل‌الله می‌گوید:

چشمهٔ راحت برایشان شد حرام می‌خورند از زهرقاتل، جام جام

خاکها پرکرده دامن می‌کشند تاکنند این‌چشمه‌هارا خشك بند

۱ـ اصل روایت ازآنچه نقل کرده‌ایم مفصل‌ترست؛ ما بجمله‌یی که منظور مولوی بود اقتصار کردیم رجوع شود بشرح نهج‌البلاغه ابن ابی‌الحدید.

باز اشاره کرده است بحدیث نبوی که بطریق سنی و شیعی هر دو روایت شده است «الدنیا حرام علی اهل‌الآخرة والآخرة حرام علی اهل‌الدنیا و هما حرامان علی اهل‌الله»، ونیز می‌گوید

مرگ تن، هدیه است براصحاب راز
زر خالص را چه نقصان است گاز

باز اشاره بحدیث است «تحفة‌المؤمن‌الموت» و«الموت ریحانة المؤمن».

نیز درمذمت دنیا وتحذیر ازتوجه وتوغل در امور دنیاوی گفته است؛ با شارت بحدیث نبوی معروف «الدنیا جیفة و طلابها کلاب».

جوز پوسیده است دنیا ای امین
امتحانش کم کن، از دورش ببین
چشم سیّد چون به‌آخر بود جفت
پس بدان دیده، جهان را جیفه گفت

و جای دیگر درتفصیل حواس جسمانی و روحانی می‌گوید:

صحت این حس ز معموری تن
صحت آن حس ز تخریب بدن

یعنی تقویت قوای روحانی معنوی به این است که‌تنها‌بجسم و جسمانیات توجه نداشته باشند.

چیست دنیا ازخدا غافل شدن

توضیحاً مقصود مولانا این نیست که تن‌را عمداً ضعیف ورنجور وناسالم کنیم بل که منظور این است که یک‌سره دل بدنیا نبندیم و تمام

وجود خود را یك باره وقف ماده و مادیات نکنیم، و به‌امور روحانی معنوی نیز توجه داشته‌باشیم.

بعبارت دیگر منظور مولوی از دنیا همین جاه و تجمل وخواسته ومال و زن وفرزند نیست؛ بل که هدف ومقصد اصلی اواز دنیاپرستی، از خدا غافل بودن است؛ یعنی انسان در عین این که در این دنیاست و ناچار با امور دنیوی سروکار خواهد داشت؛ باید از امور معنوی روحانی، وازخدا و آنچه اورا بخدا نزدیك می کندبالمرّه غافل نماند؛ چنانکه گفته است:

چیست دنیا ، از خدا غافل شدن
نی قماش و نقره و فرزند و زن

وبهترین دستور دراین باره گفتهٔ پیشوایان دین است که فرمودند «کن لدنیاك کما تعیش ابداً وکن لآخرتك کما تموت غداً» یعنی درکار دنیا چنان باش که گویی زندهٔ جاوید خواهی بود؛ و درکار آخرت چنان باش که گویی همین فردا زندگانی را بدرود خواهی گفت والسلام.

فصل سوم عقاید و افکار مولوی‌را به‌اینجا ختم می کنیم وبفصل چهارم می پردازیم بعون‌الله ومنه.

د: فصل چهارم ازعقاید وافکارمولوی

عقاید عرفانی ومسلك خاص مولوی؛ یا عشق وعرفان

این فصل مخصوصاً بحدی مبسوط ومفصل ومحتاج شرح وتوضیح است که اگر کتابی بقدر خود مثنوی هم بنویسند کفاف نخواهد داد؛

ولیکن ناچار باید مانند فصول دیگر اینجانیز باختصار بکوشیم و بذکر چند نمونه اکتفاکنیم.

۱- تجدد امثال وحرکت جوهری

تجدد امثال در اصطلاح عرفا باین معنی است‌که فیض هستی و اعطاء وجود از مبدأ فیاض واجب الوجود،دم بدم و آن بآن و لحظه بلحظه برموجودات و ماهیات امکانیه تجدید می‌شود؛ خواه ماهیات امکانی ازنوع مجردات ومفارقات ازماده‌باشند؛ یا از نوع مادیات و امور مقارن بماده؛ وخواه از جواهرباشند یا اعراض؛ وچون این تجدد وسیلان وتجدید و نوبنوشدن فیض وجود، برسبیل استمرار واتصال، بدون فترت وانقطاع است؛ ونیز بسبب این‌که مابین اجزاء بهم‌پیوسته؛ مشابهت ومماثلت بل‌که اتحادکامل وجود دارد، خود ممکنات، ازآن تجدد غافل باشند وآن را درظاهراحساس نکنند.

مثلش مثل نور وحرارت خورشید است‌که علی‌التحقیق دم‌بدم و آن بآن تجدیدمی‌شود؛ امابحسب ظاهرچنین احساس می‌کنیم‌که مثلا از یك صبح تا شام یك نور و یك حرارت بودکه از خورشید بما می‌تافت؛ وحال‌آنکه در این مدت هزاران هزاربار اجزاء نور و حرارت از خورشید جدا شده وجهان ما را گرمی و روشنی بخشیده است.

واساس و مبنای این‌که ما اجزاء متماثل وجود ونور را درظاهر یك امر متصل وحدانی می‌پنداریم، یکی ازقواعد مسلم فلسفی‌است‌که می‌گویند «وحدت اتصالی مساوق با وحدت شخصی است» یعنی چون یك چیز عیناًمتجدد و اجزاء متماثلش بهم پیوسته و متصل گردید؛ در ظاهر

واحد شخصی می نماید؛ چنانکه قطرهٔ نازله و شعلهٔ جواله یعنی آتش‌گردان، بسبب استمرار و سیلان سریع اتصالی، درحس مشترك امری ممتد ترسیم می کند؛ چندانکه قطرهٔ نازله را خطی مستقیم، وشعلهٔ جواله را شکل دایره توهم می کنیم؛ وهمچنین است حرکت قطعیه در مقابل حرکت توسطیه؛ چراکه از آنِ سیّال نیز بسبب سیلان و استمرارش در ذهن، خطی ممتد توهم می‌شود که آن‌را حرکت قطعیه می گویند.

اگر درست دقت کنیم تجدد امثال شامل حرکت جوهریه نیز می‌شود؛ یعنی مفهوم و مصداقش وسیع‌تر وگسترده‌تر ازحرکت جوهری وعرضی است؛ چراکه تجدد امثال چون برسبیل اتصال بدون انقطاع است، واختصاص بوجود اعراض یا جواهر ندارد؛ درمورد جواهر و ماهیات جوهری نیزمقصور برکمال ثانوی نیست؛ بل‌که دامنهٔ تجدد و سیلان بمقام‌اول وکمال‌اول‌جواهر وماهیات‌نیزمی‌رسد؛ ونیز چون‌فرض کنیم که‌ماهیات جوهری بوجود مادی‌بر سبیل‌اصل‌محفوظ در وجودات موجودند؛ و تبدل وتجدد وتغییر، درمراتب جواهر است نه در اصل محفوظ؛ باین نتیجه خواهیم رسید که قانون تجدد امثال شامل حرکت جوهریه و عرضیه هردو می‌شود؛ یعنی وسعت این قاعده از جهت مفهوم ومصداق هردوبیشتر از اصل حرکت جوهریه است.

توضیحاً حرکت جوهریه که برخلاف عقیدهٔ حکمای مشائی از مبانی مهم فلسفهٔ ملاصدرا و پیروان او واقع شده این است که ماهیات جوهری ذاتاً سیال و متجددند؛ نه‌این که بجعل ترکیبی سیلان وتجدد عارض آنها شده باشد؛ وچون تجدد وسیلان موجودات‌جوهری، ذاتی است احتیاج‌بعلت ندارد که‌گفته‌اند «الذاتی لایعلل» یعنی امرذاتی محتاج

علت نیست، وجعل مرکب که‌مفاد هل مرکبه‌است‌بدان تعلق نمی‌گیرد؛ وتنها جعل بسیط که مفاد هل بسیطه یعنی اصل وجود وهستی شیءٔ است بدان تعلق می‌گیرد.

بعبارت دیگرجعل بسیط که آن را جعل متعدی بیك مفعول می‌گویند، متعلق بوجود نفسی می‌شود که مدلول ومورد «هل بسیطه»است یعنی اصل وجودوهستی چیزی؛ اما جعل‌ترکیبی یا تألیفی که جعل متعدی بد و مفعول است متعلق بوجود ربطی یا وجود رابط و رابطی می‌شود[1] که مدلول ومورد «هل مرکبه» است؛ یعنی اثبات امری برای امر دیگر.

مثلاً اصل‌وجود وهستی‌انسان درخارج، مفاد هل‌بسیطه و وجود نفسی ومدلول‌کان تامّه ومورد جعل‌بسیط است؛ اما هرگاه اصل وجود انسان محرز ومسلم شمرده شده باشد؛ آنگاه بخواهیم که صفتی را از قبیل شاعر وکاتب‌برای اواثبات‌یاازاونفی کنیم وبگوییم‌انسان‌شاعراست یا شاعرنیست، وکاتب است یا کاتب نیست؛ مفاد هل مرکبه، و وجود ربطی یا رابط و رابطی، و مدلول کان ناقصه ومورد تعلق جعل‌ترکیبی تألیفی است.

این است که می‌گویند جعل ترکیبی مخصوص عوارض مفارق از ذات‌است؛ و درذاتیات و لوازم‌ذاتی ماهیات، جعل‌ترکیبی‌راه‌ندارد.

۱ـ غالب «وجود ربطی» و «وجود رابط» و «وجود رابطی» هرسه اصطلاح را مرادف یکدیگر استعمال‌کرده‌اند؛ اما جماعتی از معأخران وازجمله میرداماد و ملاصدرا چنین اختیارکرده‌اندکه اصطلاح «وجود رابط» مخصوص‌مفاد هل مرکبه باشد؛ و«وجود رابطی» را فقط درمورد وجود اعراض‌مقابل جواهراستعمال‌کنند (شرح منظومهٔ حکمت: ص ۵۷ طبع دوم).

* * *

قاعدهٔ تجدد امثال را اشاعره فقط درمورد اعراض پذیرفته و گفته‌اند: «العرض لایبقی زمانین»؛ اما تبدّل جواهر را سخت انکار کرده چندانکه آن را داخل حریم کفر و زندقه شمرده‌اند.

اما عرفا چنانکه گفتیم آن قاعده را شامل جواهر و اعراض هردو می‌دانند؛ چنانکه در این معنی گفته‌اند[1].

جهان کل است و در هر طرفة‌العین
عدم گردد و لایبقی زمانین

فرق تجدد امثال با حرکت جوهری ملاصدرا

این نکته را هم گوشزد می‌کنم که هرچند بتفصیلی که گفتیم تجدد امثال بنظر محققین شامل حرکت جوهری نیز می‌شود؛ اما بطریقه‌یی که ملاصدرا برای تعریف و اثبات حرکت جوهری اختیار کرده‌است می‌توان مابین آن دو قاعده را بحسب ظاهر ازچند جهت فرق گذاشت.

۱- یکی این که موضوع تجدد امثال، نفس وجود است؛ اما موضوع حرکت جوهری بعقیدهٔ ملاصدرا هیولی یا ماده است که به صورت جوهری متحصّل شده باشد.

باید باین نکته توجه داشت که برحسب عقیدهٔ اصالت وجود که مختار ملاصدرا و پیروان اوست. وجود مجعول بالذات است و ماهیت مجعول بالعرض یا منجعل است؛ چراکه ماهیات از حدود و مراتب وجود انتزاع می‌شوند؛ پس در جعل، تابع وجودند.

۱ــ شیخ محمود شبستری در گلشن راز

۲ـ فرق دیگر این که تجدد امثال شامل همهٔ عالم وجود است اعم ازمجردات و مادیات؛ اما حرکت جوهری باعتقاد ملاصدرا وپیروانش درعالم مجردات و مفارقات ازماده راه ندارد؛ چراکه حالت منتظره در آن عالم وجود ندارد و سراسر همه فعلیّت است.

۳ـ فرق سوم این که تجدد امثال مستقیما شامل جواهر و اعراض هردو می‌شود؛ اما حرکت جوهری مستقیماً بجواهر تعلق می‌گیرد؛ و اعراض تابع جواهرند؛ یعنی مثلاً حرکت کمّی وحرکت کیفی نیز تابع حرکت جوهری است.

۴ـ فرق چهارم این است که موافق عقیدهٔ حرکت جوهری وجود طبیعت که موضوع حرکت است دو اعتبار دارد؛ یکی اعتبار این که وجود است؛ دیگر اعتبار آنکه تجدد است؛ پس باعتبار و ملاحظهٔ جنبهٔ وجودش مجعول است؛ اما بلحاظ جنبهٔ تجددش مجعول نیست؛ چراکه تجدد وسیلان، ذاتی طبیعت جوهری است وپیش گفتیم که امرذاتی محتاج علت نیست؛ و بهمین سبب متعلق جعل ترکیبی تألیفی نیز واقع نمی‌شود؛ اما در تجدد امثال موضوع و متعلق تجدد، یك امربیش نیست که همان وجود نفسی است که آن هم متعلق جعل بسیط است نه جعل تألیفی ترکیبی.

گمان می کنم بقدری که مناسب حال و مقتضی مقام بود دربارهٔ تجدد امثال و حرکت جوهری گفت‌وگو کردیم؛ اکنون سخن مولوی را بشنوید که وی نیز مانند محققان حکما وعرفا معتقد بقاعدهٔ تجدد امثال وحرکت جوهری بوده است؛ البته با آن ملاحظه که حرکت جوهری را نیز مشمول تجدد امثال قرار داده باشیم

صورت ازبی‌صورتی آید برون باز شد کانّا الیه راجعون

پس ترا هر لحظه مرگ و رجعتی است مصطفی فرمود دنیا ساعتی است
هر نفس، نو می شود دنیا و، ما بی خبر از نو شدن اندر بقا
عمر همچون جوی، نو نو می‌رسد مستمری می نماید در جسد
آن ز تیزی مستمر شکل آمده است چون شرر کش تیز جنبانی بدست

اشاره بهمان شعلهٔ جواله و قاعدهٔ فلسفی که تفصیل آن‌را شنیدید؛ یعنی حرکت سریع اتصالی مساوق با حرکت شخصی است»

شاخ آتش چون بجنبانی[1] بساز در نظر آتش در آید بس دراز
این درازی مدت از تیزی صنع می نماید سرعت انگیزی صنع

* * *

بر عدمها کان ندارد چشم و گوش چون فسون خواند، همی آید بجوش
از فسون او عدمها زود زود خوش معلق می زند سوی وجود
باز بر موجود افسونی چو خواند زود او را در عدم دواسبه راند

* * *

در همه عالم اگر مرد و زن‌اند دم بدم در نزع و اندر مردن‌اند

۲- حواس پنهانی انسانی غیر از حواس دهگانهٔ ظاهر و باطن

مولوی بنظر و شهود عرفانی معتقد است که در وجود انسان حواس پنهانی وجود دارد غیر از حواس دهگانهٔ ظاهر و باطن؛ و حسهای پنهانی بشر بسیار عزیزتر و نفیس‌تر و قوی‌تر از حواس خمسهٔ ظاهر و حواس خمسهٔ باطن اوست.

۱- شاخ آتش را بجنبانی :خ

توضیحاً «حس ششم» که بعقیدهٔ گروهی از عرفا در صنف ممتاز بشر وجود دارد، نیز مشمول همان حواس پنهانی است:

پنج حسی هست جز این پنج حس | آن چو زر سرخ و این حسها چو مس[1]
حس ابدان قوت ظلمت میخورد | حس جان از آفتابی می چرد
اندر آن بازار کاهل محشرند[2] | حس مس را چون حس زر کی خرند

* * *

دل مگر مُهر سلیمان یافته است | که مهار پنج حس بر تافته است
پنج حسی از برون ماسور اوست | پنج حسی ازدرون مامور اوست
ده حس است وهفت اندام دگر | آنچه اندر گفت نآید می شمر

کلمهٔ «مأسور» در بیت قبل بمعنی اسیر شده؛ اسم مفعول از فعل متعدی «اَسر» بمعنی اسیر کردن و به اسیری گرفتن.

* * *

حس دنیا نردبان این جهان | حس عقبی نردبان آسمان
صحت این حس بجویید از طبیب | صحت آن حس بجویید از حبیب
صحت این حس ز معموری تن | صحت آن حس ز تخریب بدن

* * *

حسن یوسف دیدهٔ اخوان ندید | از دل یعقوب کی شد نا پدید
مر عصارا چشم موسی چوب دید | چشم غیبی افعی و آشوب دید
چشم سِر با چشم سَر در جنگ بود | غالب آمد چشم سِر حجت نمود
چشم موسی دست خود را دست دید | پیش چشم غیب نوری بُد پدید

۱- که بود چون کیمیا، این پنج مس: خ
۲- کایشان ماهرند؛ طبع نیکلسون.

توضیحاً در بیت ماقبل آخر کلمهٔ «سر» در مصراع اول یك‌جا با فتح و یك جا با کسر سین خوانده می‌شود؛ اما در مصراع دوم تنها به کسر سین باید خواند.

۳- روشنایی و نیروی یکی از حسها بدیگر حواس انسانی سرایت می‌کند

مولوی می‌گوید چون یکی از حواس انسانی نیرو و روشنایی گرفت دیگر حواس نیز ازحال خمود وتیرگی بیرون می‌آیندوحیات تازه بخود می‌گیرند، یعنی حالت آنها ازضعف بقوّت وازسستی بسختی واز تیرگی و ظلمت بنور و روشنی تبدیل می‌شود؛ و منوّر شدن حواس عارف بنورغیب، از همین تبدیل یکی از حواس آغاز می‌شود.

چون یکی حس درروش بگشادبند　　مابقی حسها همه مُبدَل شوند
چون یکی حس غیرمحسوسات دید　　گشت غیبی بر همه حسها پدید
هر حست پیغمبر حسها شود　　جمله حسها را در آن جنت کشد
حسها با حسّ تو گویند راز　　بی‌زبان و بی حقیقت بی مجاز
چونکه حسها[1] بندهٔ حس تو شد　　مر فلکها را نباشد از تو بُد

مقصود مولوی از بیت اخیر قوّت اراده و نیروی تمالك وتسلط برنفس است؛ بطوری‌که انسان برجمیع قوی وحواس ظاهر و باطن خود سلطه و فرمانروایی داشته باشد و هرقوه‌یی را همانطورکه مصلحت و اختیار خود اوست بکار وادارد و از آن استفاده‌کند؛ در این مقام است‌که روحانیت بشر از افلاك نیزبرتر می‌شود؛ باز در همین

۱ـ چونکه هرحس، خ

مقام و منزلت است که انسان دارای روح تصرف وتسخیر ومصدرامور خارق‌عادت می‌گردد؛ وبقول مولوی جن‌وپری اورا مطیع وفرمانبردار می‌شوند؛ چنانکه درموضع دیگرمثنوی گفته است:

چون سلیمان شو که تا دیوان تو — سنگ بُرند از پی ایوان تو
چون‌سلیمان‌باش‌بی‌وسواس‌وریو — تا ترا فرمان برد جنی و دیو
خاتم تواین دل‌است وهوش دار — تا نگردد دیو را خاتم شکار
پس سلیمانی کند بر تو مُدام — دیو با خاتم، حذرکن والسلام

۴ـ اطوار ولطایف‌نفسانی ومراتب‌جسم وروح وعقل و وحی

درمیان‌حکماوعرفااین‌اصطلاح معمول‌ومتداول است که‌می‌گویند «اطوارسبعه قلبیهٔ» و«اطوار ولطایف سبعهٔ نفسانی»؛ ومقصودشان درجات و مراتب‌تودرتوی‌پنهانی‌روح‌ونفس انسانی‌است؛واین هفت‌طور یاهفت درجه و هفت‌خانهٔ تو درتوی‌درونی راهرطایفه‌یی‌بوجهی‌تفسیر کرده‌اند.

آنچه مابین بسیاری از طوایف شهرت دارد، هفت‌طور نفسانی عبارت‌است‌از:

۱ـ طبع ۲ـ نفس ۳ـ قلب ۴ـ روح۵ـ سرّ (بکسرسین‌وتشدیدراء) ۶ـ خفی ۷ـ اخفی (بصیغهٔ افعل تفضیل یعنی‌مخفی‌تر وپوشیده‌وپنهانتر)[1]

بعضی‌هفت‌طوردل(= اطوارسبعهٔ قلبیه) راعبارت گرفته‌اند از: ۱ـ صدر ۲ـ قلب ۳ـ شغاف ۴ـ حبةالقلوب ۵ـ مهجة‌القلوب؛

۱ـ حواشی شرح منظومهٔ منطق سبزواری، ص۳

که حبّة‌القلب و مهجة‌القلب هرکدام‌را مشتمل بر دوطور گفته‌اند[۱]

هفت وادی سیر و سلوك

گروهی از صوفیان و ارباب سیر و سلوك مراتب یا منازل‌سالك را نیزبنظر کلی از مقام تبتل و انقطاع از خلق وتسلیم پیش پیر راهبر تا سرمنزل فناء فی‌الله و بقاء بالله؛ و بقول مولانا:

از مقامات تبتل تا فنا پایه پایه تا ملاقات خدا

بهفت وادی یا هفت منزل، تقسیم و احوال‌سالك و خصوصیات هرمنزلی را بیان کرده‌اند.

این هفت وادی را «هفت شهرعشق» نیزمی‌گویند که‌درشعرمنسوب بمولانا آمده است:

هفت شهر عشق را عطار گشت ما هنوز اندر خم یك کوچه‌ایم

وهفت وادی را شیخ عطار در منطق‌الطیر چنین ترتیب داده است:

۱- وادی طلب ۲- عشق ۳- معرفت ۴- استغنا ۵- توحید ۶-حیرت ۷- فنا.

اصطلاح «هفت وادی سیر وسلوك» مقبول اکثر طوایف و فرق صوفیه است؛ اما درکتاب اللمع که ازکتب قدیم معتبر تصوف مربوط بسدهٔ چهارم هجری است تألیف ابونصرسراج طوسی (عبدالله بن علی متوفی ۳۷۸ ه ق) که بعضی احتمال داده‌اند «مقبرهٔ پیرپالان دوز» در مشهد مقدس رضوی متعلق باو باشد[۲]؛ مراحل سیر و سلوك را ده منزل

۱- برهان قاطع در ذیل کلمهٔ «هفت خلیفه».
۲- طرایق‌الحقایق

یا «ده وادی» گفته است؛ که آن را نیز می‌توان به‌هفت وادی رجوع داد؛ خواجه عبدالله انصاری درمنازل‌السایرین صدمقام، وهرمقامی را ده‌مرتبه گفته است که جمعاً هزارمنزل یاهزار وادی می‌شود؛ آن‌رانیز می‌توان‌به هفت‌وادی کلی تقسیم کرد.

بعضی هفت خـوان رستم و اسفندیار راکه داستانش درشاهنامهٔ فردوسی است؛ و همچنان هفت پیکر نظامی را نیز کنایه از همان هفت سیر و سلوك روحانی شمرده، وهرخوان وهرپیکری را با یکی ازهفت وادی تطبیق کرده‌اند.

* * *

بدنیست بدانیم که ظاهراً عدد «هفت» که در «هفت وادی‌سلوك» و «هفت‌طوردل» گفته‌اند نظیر ایام هفته، و هفت کوکب سیاره، و هفت آسمان، وهفت طبقهٔ زمین، و هفت اورنگ، و هفت پردهٔ چشم، و هفت اندام، وهفت مرد، و هفت پیر، و موارد بسیار دیگر؛ مانند عدد «چهل» در «چله‌نشینی» و «چله‌بری» و «چلهٔ کمان» و «چلهٔ اموات» وامثال‌ونظایرش که‌آن نیز فراوان است، از اعداد تام متبرك باشدکـه ریشهٔ عمیق آن از گذشته‌های بسیار دور تاریخی و داستانی آب می خورد؛ شایسته است کسانی که ذوق این قبیل مسایل را دارند در این باره تا می‌توانندتحقیق وغوررسی کنند.

* * *

خلاصه این که عرفا واهل حکمت هفت وادی سلوك وهفت‌طور دل و لطایف هفت‌گانهٔ نفس انسانی را درظاهر باختلاف تفسیر کرده‌اند اما درحقیقت مقصود همه یکی است؛ من‌عجالةً در این وادی واردنمی-

شوم؛ کسانی که طالب باشند بهمان کتاب اللمع و کشف‌المحجوب هجویری و شرح منازل‌السایرین و شرح گلشن راز لاهیجی و شرح منظومهٔ سبزواری وطرایق الحقایق و امثال این کتابها رجوع کنند.

اصطلاح مولوی در اطوار و مراتب نفسانی

مولوی دربیان مراتب ومدارج روح انسانی، اصطلاحی مخصوص دارد؛ باین قرار که از مرحلهٔ طبیعت و جسم محسوس آدمی شروع می‌کند، که بعقیدهٔ او ومحققان‌فلاسفه‌شبح وپرتووسایهٔ‌ضعیف دل یعنی لطیفهٔ روح انسانی است و گفتهٔ او را در این باره پیش نقل کردیم

جسم سایه‌ی سایهٔ سایه‌ی‌دل‌است　　جسم کی اندرخور پایه‌ی دل‌است

و چون از مرحلهٔ تن که پوشش ظاهری آدمی است گذشتیم‌اولین مرتبهٔ باطن نفسانی، مقام جان وروح است؛ و بالاترولطیف‌تر وصافی‌تر از آن، عقل است؛ و برتر از عقل،روح وحی است، پس‌از عالم طبع وطبیعت جسمانی تا خصیصهٔ وحی و الهام درونی، چهارمرتبهٔ کلی‌است بدین‌قرار:

۱- جسم ۲- روح ۳- عقل ۴- وحی

از مرتبهٔ روح وحی تا مقام فناءفی‌الله و اتصال بحق، نیز مدارج و مراتبی فاصله است که مولوی آن مراتب را دربعض مواضع بتصریح مانند «پایه پایه تا ملاقات‌خدا» و «بار دیگر ازملك قربان‌شوم... الخ»؛ و در بعض مواردبتلویح گفته است.

درقرآن کریم بمقام «قابَ‌قوسینِ اَوْاَدنیٰ: سورهٔ نجم ج ۲۷»؛ وهمچنین بمقام «لَقد رآه بالاُفق المُبین: تکویر ج ۳۰» اشاره شده که

خیلی برتر و شریفتر ازمقام وحی و الهام است.

باری مولوی در مراتب روح و لطایف نفس انسانی می‌گوید:

جسم، ظاهر، روح، مخفی آمده است
جسم همچون آستین، جان همچودست

باز عقل از روح مخفی تر بود
حس بسوی روح زو تر می رود

روح وحی از عقل پنهانتر بود
زانکه او غیب‌است و او زان‌سر بود

روح وحیی را مناسبهاست نیز
در نیابد عقل، کآن آمد عزیز

حد و مرز عقل و فلسفهٔ برهانی

مقصودش از بیت اخیر اشاره است بمقام ومرتبتی که عرفا می‌گویند: «طور وراء طور العقل» یعنی حالتی است که عقل عادی بشر از درك آن عاجز است.

بهمین مناسبت است که مولوی همه جا حدّ و مرز عقل وبرهان فلسفی را محدود و معلوم می کند؛ و معتقد است که عقول و افهام عادی بشر بکنه افکار و دریافتهای عارفان و اصل و مردان کامل نمی‌رسد؛ و نیزعقل انسانی بطور کلی دارای مراتب تو در توی پنهانی است که اگر در وادی سیر و سلوك و عرفان وارد شوند، کم کم آن پرده‌هابرداشته‌می‌شود و بمقام شهود و کشف عوالم غیب می‌رسند

بند معقولات آمد فلسفی
شهسوار عقلِ عقل آمد صفی

عقلِ عقلت مغزوعقل تست پوست
معدهٔ حیوان همیشه پوست‌جوست

فلسفی گوید ز معقولات دون — عقل از دهلیز می نآید برون

* * *

زان‌سبب جانش وطن دید و قرار — اندرین سوراخ دنیا موش وار
هم درین سوراخ بنایی گرفت — در خور سوراخ، دانایی گرفت

* * *

فلسفی کو مُنکر حنّانه‌است — از حواس انبیا بیگانه است
فلسفی مُنکرشود در فکر و ظن — گو برو سر را بدان دیوار زن
نطق آب و نطق‌خاك و نطق گل — هست محسوس حواس اهل دل

* * *

این نجوم وطب، وحی انبیاست — عقل‌وحس‌راسوی‌بی‌سوره کجاست

یعنی کسی که اول بار بکشف علوم و معارف بشری از قبیل طب و نجوم نایل‌آمده نبوت داشته یعنی، صاحب روح وحی‌گیر بوده‌است وهمواره حال برهمین منوال است

عقل جزوی عقلِ استخراج‌نیست — جز پذیرای فن و محتاج نیست
قابل تعلیم و فهم است این‌خرد — لیك صاحب وحی تعلیمش دهد

* * *

عقل جزوی، کر کس آمد ای‌مقل — پر او با جیفه خواری متصل
عقل ابدالان چو پر جبرئیل — می‌پرد تا ظل سدره، میل میل

* * *

خود خرد آنست کو از حق چرید — نی خرد کانرا عطارد آفرید
پیش بینی خرد تا گور بود — وان صاحبدل بنفخ صور بود
زین قدم وین عقل رو بیزار شو — چشم غیبی جوی و برخوردار شو

زین نظر وین عقل ناید جز دوار — پس نظر بگذار و بگزین انتظار

* * *

تا بکی عکس خیال لامعه — جهد کن تا گرددت این واقعه

تا که گفتارت زحال تو بود — سیر تو با پر و بال تو بود

منطقی کز وحی نبود، آن[1] هواست — همچو خاکی در هوا و در هباست

* * *

جهد کن تا می‌توانی ای کیا — در طریق انبیا و اولیا

کسب کن، سعیی نما و جهد کن — تا بدانی سر علم من لدن

* * *

نیست دید رنگ بی نور برون — همچنین رنگ خیال اندرون

این برون از آفتاب و از سُها — و اندرون از عکس انوار عُلا

نور نور چشم، خود نور دل است — نور چشم از نور دلها حاصل است

باز نور نور دل، نور خُداست — کوز نور عقل و حس، پاک و جداست

* * *

آینه‌ت دانی چرا غماز نیست — زانکه زنگار از رخش ممتاز نیست

رو تو زنگار از رخ دل پاک کن — بعد از آن آن نور را ادراک کن[2]

تجزیه و تحلیل اطوار نفسانی و هفت وادی سلوک

در گفته‌های پیش اشاره کردم باز توضیح می‌دهم که مقصود حکما از تقسیم اطوار نفسانی بهفت طور؛ وهمچنین منظور عرفا از هفت وادی محدود کردن مراتب نفس انسانی و مراحل سیر و سلوک روحانی به.

۱ـ از، خ

۲ـ این بیت را طبع نیکلسون ندارد.

خصوص هفت قسم نیست؛ بل‌که در تجزیه و تحلیل، مراد تقسیم کلی جنسی است؛ باین معنی که هر کدام از اطوار و منازل بمنزلهٔ جنس منطقی است که در تحت آن انواع؛ و در تحت انواعش افراد بسیار است که مابین آنها درچند و چونی تفاوت است.

از باب مثال «وادی طلب» که بقول شیخ عطار و جماعتی از صوفیه نخستین وادی سیر و سلوك است؛ حال طلب و طالبان ازجهت شدت وضعف، وکثرت و قلت، و نقص وکمال، و دوام و زوال چندان بسیار ومتفاوت است که اصناف و افراد و مصادیقش درحیطهٔ تحدید و استقصا، در نمی‌آید؛ و بدین جهت وادیهای سیر و سلوك در تجزیه وتحلیل از صد وادی و دویست وادی هم می‌گذرد؛ اما همهٔ اصناف و افرادش مشمول جنس کلی «وادی طلب» است.

همچنین اطوار نفسانی ازمرتبهٔ «طبع» تا «اخفی» بقدری‌درجات و مراتب درهم پیچیدهٔ تو بتو ولابلا دارد که درخور شماره و احصاء نیست؛ اما همهٔ این مراتب درتحت هفت جنس کلی مندرج می‌شود؛ و بقول سنائی که شامل مراحل سیر و سلوك و اطوارنفسانی‌هردومی‌شود

از در نفس تا بکعبهٔ دل عارفان را هزار ویك منزل

* * *

حالا داریم کم کم بمفهوم سخن مولوی که درپیش اشاره شد نزدیك می‌شویم و مقصود او را در می‌یابیم که گفته است:

تویکی تو نیستی ای‌خوش رفیق بل که گردونی و دریای عمیق

آن‌توی‌زفتت که آن‌نهصدتو است قلزم است و غرقه‌گاه صدتو است

توضیحاً مراد از «نهصد» و «صد»، تکثیراست نه‌تحدید عدد

مخصوص؛ و کلمهٔ «تو» درقافیهٔ بیت دوم یك جا؛ یعنی ظاهراً درمصراع دوم «تو» ضمیر خطاب است مرادف «انت» عربی؛ همانطورکه در صدر این بیت و بیت اول آمده است؛ و جای دیگر ظاهراً در مصراع اول «تو» با ضمهٔ اشباعی است بمعنی «تو بتو» و «لابلا» و «تاه تاه»؛ چنانکه خودمولوی درموضع دیگرگفته است:

تو که فرعونی همه مکری وزرق   مر مرا از خود نمی دانی توفرق
منگر ازخود درمن ای کژ باز تو   تا یکی تو را نبینی تو دو تو

علاوه می کنم که کلمهٔ «تو» ضمیر خطاب که مثل لفظ عدد «دو» با واو بیان حرکت است؛ در قوافی واوی تبدیل به‌واو و ضمهٔ اشباعی می‌شود؛ مثل این که «لؤلؤ» را در این قبیل قوافی مبدل به «لولو» می کنند؛ با واو و ضمهٔ اشباعی.

و در بیت مورد بحث نیز محتمل است که بجای «تو» باضمهٔ اشباعی «تو» بفتح تاء و سکون واو بخوانیم بمعنی پیچ و تاب؛ که در«نهصدتو» معنی بهم‌تابیده‌وپیچ درپیچ می بخشد؛ نظیرلهجهٔ‌زبان‌ولایتی (او، خو،گو، شو = آب، خواب،گاو، شب)؛ امابنظربنده همان«تو»ی اشباعی بمعنی (تودرتو) راجح و صحیح‌ترست.

باری باز مولوی در بیان همان معنی «تو یکی تونیستی» در دفتر ششم مثنوی گفته است:

اوتواست امانه‌این توکه‌تن‌است   آن توی که برتر از ما و من‌است
این تو ظاهر که پنداری تویی   هست اندرسوی و،تواز بی‌سویی
برصدف لرزان چرایی ای‌گهر   توی خود را نی‌مدان،می‌دان‌شکر
توی بیگانه است با تواین‌تویی   توی خودرا یاب‌وبگذاراین‌دویی

توی آخر سوی توی اولت آمده است از بهر تنبیه و صلت
توی تو در دیگری آمد دفین من غلام مرد خود بین چنین

این «تو» که در یکدیگر دفین آمده، همانست که در «تو یکی تو نیستی» بدان اشارت رفته است؛ و مقصودش از «صدف» در بیت سوم بطور استعارهٔ تحقیقیه همان تن و جسم است که در بیت اول آمده بود؛ یعنی ارزش وجود و گوهر انسان بجان است نه بجسم ظاهر محسوس.

۵- هر که را افزون خبر، جانش فزون

مولوی حقیقت نفس وجان و دل آدمی را، دانش و بینش می‌داند؛ یعنی معتقد است که روح و جان، چیزی غیر از علم ومعرفت و آگاهی و هوشیاری نیست؛ پس هر کسی که دانش و آگاهی او بیشتر باشد جان و روح او بیشتر است؛ و بدین سبب مابین افراد انسان تفاوت کلی در نفوس و ارواح باشد؛ تا برسد بمرتبهٔ انسان کامل و رسولان و اولیاء خدا که عقل کلی و نفس کلی‌اند؛ و از دیگر افرادبشر از این جهت مستثنی و ممتازند که طبقهٔ مشخص و صنف اعلای نوع انسانند و دارای روح و جان و نفس دیگر علاوه برروح آدمی‌اند؛ بل که اصلاً نوعی مخصوص و ممتاز ومجزا از دیگر اصناف و افراد مردم‌اند؛ ومرتبت ومنزلت این‌طایفه از ملایکه نیز برتر و عالی‌تراست.

جان نباشد جز خبر در آزمون هر که را افزون خبر جانش فزون
جان ما از جان حیوان بیشتر از چه، زآنرو که فزون دارد خبر
پس فزون از جان ما، جان ملک کو منزه شد ز حس مشترک
وزملك، جان خداوندان دل باشد افزون، تو تحیّر را بهل

زان سبب آدم بود مسجودشان — جان او افزونترست از بودشان
ورنه بهتر را سجود دون تری — امر کردن هیچ نبود درخوری
کی پسندد عدل و لطف کردگار — که‌گلی سجده کند در پیش خار

* * *

چون سروماهیت جان مخبرست — هر که اوآگاه تر با جانترست
اقتضای‌جان‌چوای‌دل آگهی‌است — هر که آگه‌تربود جانش قوی‌است
روح را تأثیر آگاهی بود — هر که را این بیش، اللهی بود
خودجهان‌جان‌سراسر آگهی‌است — هر که‌بی‌جان‌است‌ازدانش تهی‌است
چون‌خبرهاهست بیرون زین‌نهاد — باشد این جانها در آن میدان جماد
جان اول مظهر درگاه شد — جان جان خود مظهر الله شد

* * *

ای برادر تو همین اندیشه‌یی — مابقی خود استخوان و ریشه‌یی
گر گل است اندیشهٔ تو گلشنی — ور بود خاری تو هیمهٔ گلخنی

۶- خودشناسی از هر علمی شایسته‌تر و گرانبهاترست

درحدیث شریف نبوی، و در کلمات حضرت علی علیه‌السلام‌نیز روایت شده است «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» یعنی هر که خود را شناخت، پروردگار خود را شناخت.

مولوی بهمین حدیث اشاره می کند:

بهر این پیغمبر آن را شرح ساخت
کآنکه خود بشناخت یزدان را شناخت

مولوی می گوید: هیچ یك از علوم و معارف بشری ارزش و

اهمیت و شایستگی معرفت نفس، وخودشناسی را ندارد.

وی می‌گوید: بزرگترین عقده‌یی که بشر در کار دنیا و آخرت خود دارد همین است که خود را بشناسد و راه سعادت و شقاوت را تشخیص بدهد؛ و پیش خود معلوم کند که در واقع سعید است یا شقی، نیك بخت است یا بدبخت؛ از اصحاب یمین است یا از اصحاب شمال.

اما عقده‌های دیگر علمی ومذهبی که ما بدان پیچیده‌ایم، همچون گره سخت است که بر کیسهٔ تهی زده باشند؛ اصل و پایه و بنیاد اساسی همان خود شناسی است

در گشاد عقده ها گشتی تو پیر[1] عقدهٔ چند دگر بگشاده گیر
عقده‌ها بگشاده گیر ای منتهی عقدهٔ سخت است بر کیسه‌ی تهی
عقده‌یی کآن بر گلوی ماست سخت که بدانی[2] که خسی یا نیك بخت
حل این اشکال کن گر آدمی خرج این کن دم[3] اگر صاحب دمی[4]
گر بدانی که شقیی یا سعید آن بود بهتر ز هر فکر عتید
حد اعیان و عرض دانسته گیر حد خود را دان کز آن نبود گزیر
چون بدانی حد خود، زین حد گریز تا به بی‌حد در رسی ای خاك بیز
عمر در محمول و در موضوع رفت بی‌بصیرت، عمر در مسموع رفت
جز بمصنوعی ندیدی صانعی بر قیاس اقترانی قانعی

* * *

۱ــ چیر: خ
۲ــ ندانی: خ
۳ــ این دم کن: خ
۴ــ اگر آدم دمی: خ

توی تو در دیگری آمد دفین　　　من غلام مرد خود بینی چنین

* * *

اینجا دو توضیح علاوه می کنم

۱- قیاس اقترانی که درشعر مولانا شنیدید از مصطلحات فن منطق است در مقابل قیاس‌استثنائی.

قیاس اقترانی آنست که نتیجهٔ قیاس عیناً یا ضدآن در مقدمات قیاس نیامده باشد؛ چنانکه درمثال معروف می گوییم (عالم متغیراست؛ وهر متغیری حادث است؛ پس عالم حادث است) یا می گوییم (عالم‌حادث است؛ و هرحادثی محتاج علت است؛ پس‌عالم محتاج علت است).

اما قیاس‌استثنائی آنست که عین نتیجه یا ضدآن در مقدمات‌قیاس آمده باشد چنانکه بگوئیم (هرگاه این جسم بشکل مکعب باشد دارای شش سطح خواهد بود؛ ولیکن بشکل مکعب است پس دارای شش سطح خواهد بود) یا (دارای شش سطح نیست؛ پس بشکل مکعب نیست)؛ برای این که درقیاس شرطی اتصالی فقط وضع مقدم و رفع تالی نتیجهٔ صحیح می‌دهد

ینتج فی‌الشرطی الاتصالی　　　وضع‌المقدم و رفع التالی

۲- حدیث «من عرف نفسه فقد عرف ربه» را باختلاف تفسیر و توجیه کرده‌اند؛ مثلاً بعضی گفته‌اند مراد این است که همانطور که‌خود را نمی‌توان شناخت خدا را هم نمی‌توان شناخت.

اما قول صحیح ومعروف این است که هر کس خود را چنانکه باید از جهت وجود و صفت و فعل شناخت؛ وکتاب تکوینی وجود خود را بدقت مطالعه وآن را درك کرد، پروردگار خودرا نیز شناخته

است؛ چنانکه در آیهٔ شریفه آمده است «سَنُرِیهِم آیاتِنا فی‌الافاقِ وفی اَنْفُسِهِم حَتّیٰ یَتَبیَّنَ لَهُم اَنَّه‌الحق: سورهٔ فصّلت ج ۲۵».

و نیز شاید اشاره بهمین معنی باشد آیهٔ کریمهٔ دیگر در سورهٔ (بنی اسرائیل: ج ۱۵) قرآن مجید «اِقرَا کِتابَکَ کَفیٰ بِنَفسِکَ الیَومَ عَلَیْکَ حَسیباً»؛ که هرچند بحسب ظاهر در مورد قیامت و محشراست اما می‌توان آن را شامل رستاخیز روحانی بشر نیز قرار داد؛ که حالت تنبه و هوشیاری و بیرون آمدن از خمود و غفلت، وباصطلاح «ولادت ثانیهٔ» او درهمین نشأهٔ دنیوی است.

باری درنظرعارف هوشمند، عالم سراسر همه تصنیف قلم تقدیر وکتاب تکوینی الهی است و بقول صاحب گلشن راز

بتزد آنکه جانش در تجلی‌است همه عالم کتاب حق تعالی است

عرض اعراب و جوهرچون حروفست مراتب همچو آیات وقوفست

ازاوهرعالمی‌چون‌سوره‌یی‌خاص یکی‌زان فاتحه،وان‌دیگراخلاص

۷- وجود انسانی شاهکار خلقت است

وجودانسانی‌شاهکارخلقت‌است؛تاآنجاکه‌قلمرو ادراك وحدود آگاهی بشراست، جهانی بزرگتر و پر عجایب‌تر از خود بشر وجود ندارد؛ در خلقت عالم موجودی عظیم‌تر و شگفت‌انگیزتر از انسان نیست.

انسان اشرف مخلوقاتست؛ علت غائی موجودات است؛ یعنی سراسرعالم وجود از فلکی و عنصری و علوی و سفلی، همه مقدمهٔ وجود، و طلیعه و پیش درآمد خلقت بشر است؛ و هرچند وجود او

بحسب ظاهر، فرع و واپسین موجودات دیگر می‌نماید، او در واقع اصل ومنظور اصلی خلقت‌است و دیگر موجودات همه فرع وتابع او خلق شده‌اند؛ همانطور که میوهٔ درخت در ظاهر، فرع، و در واقع اصل درخت است بمقتضی علّت غائی «اولُ الفکرِ آخرِ العَمَلِ».

جهان‌هستی را سرتا پا عالم‌کبیر وانسان را بتنهایی عالم صغیرمی‌گویند؛ باین معنی که هرچه درعالم هست، نمونه ونمودارش در وجود انسان نیز هست.

اتزعم انك جرم صغیر وفیك انطوی العالم الاکبر
وانت الکتاب المبین الذی باحرفه یظهر المضمر

آن قدر آثار عجیب شگرف که در روح انسان منطوی ومندرج است در هیچ مخلوقی وجود ندارد؛ چیزی که هست اکثر افراد بشر قدرخود را نمی‌دانند ومقام و منزلت آدمی را نمی‌شناسند؛ و بدین سبب حیات و روحانیت آنها در درجه ومنزلت حیوانات و ستوران و چهارپایان باقی می‌ماند؛ و تنها انبیاء و ابدال و برگزیدگان حقند که که خود را بحقیقت شناخته و حق جان و دل آدمی را گزارده‌اند؛ و بدین جهت پایهٔ مقام و مرتبت ایشان از آسمانها ومقام فرشتگان بالاترو والاترست؛ و همان صنف آدمی است که مسجود ملایك است.

* * *

آنچه در بارهٔ عظمت خلقت انسان گفتم شمه‌یی از عقایدمولوی است؛ تتمهٔ آن را هم درفصول بعد خواهم گفت؛ اکنون گفته‌های فصیح بلیغ خود او را در این خصوص بشنوید:

پس بصورت آدمی، فرع جهان درصفت، اصل جهان این را بدان

ظاهرش را پشه‌یی آرد بچرخ — باطنش باشد، محیط هفت چرخ

* * *

اینت خورشید نهان درذره یی — شیر نر در پوستین بره‌یی
اینت دریایی نهان در زیر کاه — پا بر این که هین منه با اشتباه

* * *

آفتابی در یکی ذره نهان — ناگهان آن ذره بگشاید دهان
ذره ذره‌گردد افلاك و زمین — پیش آن‌خورشیدچون‌جست‌از کمین

* * *

جوهرست‌انسان‌وچرخ‌اوراعرض — جمله فرع وسایه‌اند و اوغرض
بحر علمی در نمی پنهان شده — در دو گز تن، عالمی‌پنهان شده

* * *

پس بصورت، عالم اصغر تویی — پس بمعنی، عالم اکبر تویی
ظاهراً آن شاخ اصل میوه است — باطناً بهر ثمر شد، شاخ هست
گر نبودی میل و امید ثمر — کی نشاندی باغبان بیخ شجر
پس بمعنی آن شجر از میوه‌زاد — گر بصورت از شجر بودش نهاد

* * *

ای تو در پیکار خود را باخته — دیگران را تو ز خود نشناخته
این‌تو کی‌باشی که‌تو آن اوحدی — که خوش وزیبا وسرمست‌خودی
مرغ‌خویشی،صیدخویشی، دام‌خویش — صدرخویشی، فرش‌خویشی بام‌خویش
جوهر آن‌باشد که‌قائم‌باخوداست — آن‌عرض باشد که‌فرع‌او شده‌است
گرتو آدم زاده‌یی چون او نشین — جملهٔ ذرات را در خود ببین
چیست اندرخم،کاندرنهر نیست — چیست‌اندرخانه کاندر شهرنیست

این جهان خم است و دل چون جوی آب — این جهان حجره است و دل شهر عجاب

* * *

تو همی گویی مرا دل نیز هست — دل فراز عرش باشد نی به پست

آن دلی کز آسمانها برترست — آن دل ابدال یا پیغمبر ست

آدمی چون نور گیرد از خدا — هست مسجود ملایك زا جتبا

* * *

پس بود دل جوهرو عالم عرض — سایهٔ دل چون بود دل را غرض

دل تو این آلوده را پنداشتی — لیك دل از اهل دل بر داشتی

* * *

غره گشتی زین دروغین پر و بال — پر و بالی کو کشد سوی وبال

پر سبك دارد، ره بالا كند — چون گل آلو شد گرانیها کند

جهد کن پر را گل آلوده مکن — لیك گوشت کر شد و پندم کهن

۸- تجلی حق در آیینهٔ وجود انسانی
و مقام خلافت کلی و مظهریت تامهٔ الهی

پیش در این باره که اجزاء عالم وجود، همه مظاهر اسماء و صفات الهی‌اند بقدری که مناسب حال و مقام بود گفت و گو کردم؛ در همین فصل که مورد بحث بودهم شمه‌یی در بارهٔ عظمت و فضیلت وجود انسان شنیدید؛ اینك می‌خواهم در تکمیل آن مطالب باز در بارهٔ انسان و بخصوص «انسان کامل» که مظهر تام جمیع اسماء و صفات الهی و دارای منصب و مقام خلیفة اللهی است «وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً: سورهٔ بقره ج ۱ آیهٔ ۳۰» بحث کنم؛ و باز برعایت

حال ومقام باختصار می کوشم.

عرفا مجموعهٔ عالم وجود را از واجب و ممکن به‌پنج مرتبه یا پنج بخش تقسیم می کنند که آن را «حضرات‌خمس» یعنی مراتب پنج گانهٔ وجود می‌گویند؛ و آخرین مرتبهٔ قوس نزول را که وجود نوع آدمی است حضرت انسان و کون جامع مـی نامند؛ در مقابـل حضرت ناسوت و ملکوت و جبروت و لاهوت؛ و بعضی بجای «ناسوت» عالم ملك در قبال «عالم ملکوت»؛ وبعضی‌عالم خلق مقابل عالم امر گفته‌اندنظر بآیهٔشریفهٔ «اَلالَهُ‌الخَلْقُ‌وَالْاَمْرُ: اعراف ج ۸»

ونوع انسان را از آن جهت «کون‌جامع» یعنی موجود ومخلوق جامع می‌گویند که نسخهٔ جامعی است از هرچه درجمیع مراتب هستی ازمجردات ومادیات، و موجودات زمینی و آسمانی وجود دارد؛ یعنی همانطور که درفصل قبل شنیدید، انسان عالم صغیر است؛ که هرچه در عالم کبیروجود گرفته‌است‌نمونه ونمودارش درنشأهٔ انسانی موجوداست بل که هرگاه بنظرعرفانی بنگریم و روحـانیت انسان‌کامـل را در نظر بگیریم، انسان،عالم کبیر ،ومجموعهٔ هستی همه عالم صغیر است.

ونیزهرجزوی‌از اجزاء عالم، مظهر اسمی و صفتی مخصوص‌از اسماء و صفات الهی است؛ ونوع انسان بطور کلی مظهرجمیع اسماء وصفات است؛ یعنی مظهر اسم «الله» است که مستجمع جمیع اسماء و صفات‌کمال و جمال‌وجلال الهی است؛ «وَعَلَّمَ آدمَ الاَسْماءَ کُلَّها: سورهٔ بقره ج ۱»، و بسبب همین جامعیت و مظهریت تامه است کـه تشریف خلافت‌کلیهٔ الهیه برقامت او دوخته شده و استحقـاق منصب و مقام خلیفةاللهی یافته است؛ و بعبارت دیگرحق درهیکل انسانی تجلی کرده

و او را آیینهٔ سرتاپا نمای جلال و جمال خویش ساخته‌است.

ای نسخهٔ نامهٔ الهی که تویی ای آینهٔ جمال شاهی که تویی

بیرون زتو نیست هرچه درعالم هست در خودبطلب هرآنچه‌خواهی که‌تویی

* * *

سالها دل طلب جام جم ازمامی کرد

آنچه خود داشت زبیگانه تمنا میکرد

گوهری کز صدف کون ومکان بیرونست

طلب از گم شدگان لب دریا می کرد[1]

* * *

تا اینجا آنچه در فضیلت گوهر آدمی گفتم، مولوی با دیگر عرفا هم عقیده است؛ جز این که مقام خلافت کلیه ومظهریت نامهٔ الهی را بطقبه و صنفی مخصوص از بشر اختصاص می‌دهد که در فطرت ازلی معصوم و پاك و جامع صفات و آثار ایزدی خلق شده باشند؛ و همین طایفه‌اند که باعتقاد او ازدیگر اصناف وطبقات بشراز جهت کمال روحانی و داشتن جان و دلی دیگرزاید برنوع معمول انسانی ممتاز و مستثنی باشند؛ چندانکه گویی بشریت بمنزلهٔ جنس منطقی است که در تحت او انواع بسیارقرارگرفته؛ وممتازترین و برجسته‌ترین انواعش همان طبقهٔ برگزیدگان‌حق باشند شامل انبیاء و اولیاء و ابدال و پیران واصل که دراصطلاح ارباب‌سیر و سلوك «انسان کامل» نامیده‌می‌شوند.

آن دلی کز آسمانها برترست آن دل ابدال یا پیغمبرست

۱ـ این دوبیت از حافظ، و رباعی قبل‌ازنجم‌الدین دایهٔ رازی است متوفی۶۵۸

کیست ابدال آنکه او مبدل شود　　خمرش از تبدیل یزدان خل[۱] شود

* * *

هین که اسرافیل وقتند اولیا　　مرده را ز ایشان حیات است و بقا

* * *

اولیا را هست قدرت از اله　　تیر جسته باز گرداند ز راه

* * *

پاسبان آفتابند اولیا　　در بشر واقف ز اسرار خدا

اما آنچه مولوی در بارهٔ خلافت ومظهریت تامهٔ الهی و تجلی حق درهیکل انسانی گفته، نمونه‌اش ابیات ذیل است؛ و از این قبیل سخنان در مثنوی شریف و غزلیات مولانا فراوانست.

در دفترششم دربیان همان آیهٔ «انی جاعل فی‌الارض خلیفة» می‌گوید:

چون مراد و حکم یزدان غفور　　بود در قدمت تجلی و ظهور

پس خلیفه‌ساخت صاحب سینه‌یی　　تا بود شاهیش را آیینه‌یی

پس صفای بی حدودش داد او　　وانگه از ظلمت ضدش بنهاد او

دو علم افراخت اسپید و سیاه　　آن یکی آدم دگر ابلیس راه

وجای دیگر در همان مجلد ششم گفته است:

بر دو کون اسب ترحم تاختیم　　پس عریض آیینه‌یی برساختیم

بی‌چنین آیینه این خوبی من　　برنتابد هم زمین و هم زمن

۱ــ **خل** بفتح خاء نقطه‌دار و تشدید لام بمعنی سرکه؛ وبکسرخاء، مرادف خلیل بمعنی دوست و رفیق مهربان است؛ و در این بیت قطعاً معنی وضبط اول مراد است

هر دمی زین آینه پنجاه عُرس — بشنو آیینه ولی شرحش مپرس
روح را تاثیر آگاهی بود — هر که را این بیش، اللهی‌بود
خود جهان جان سراسر آگهی است — هر که بی جانست از دانش تهی‌است
جانِ اوّل مظهر درگاه شد — جانِ جان خود مظهر الله شد
آن ملایك جمله عقل وجان بُدند — جان تو آمد، که جسم آن شدند
ازسعادت‌چون‌بر آن‌جان برزدند — همچو تن آن روح را خادم‌شدند

مقصود از «جان تو» لطیفهٔ جان و دل و روح ملکوتی آدمی است که مسجود ملایك است؛ و ملائکه که درنشاهٔ مَلَکی [بفتح میم و لام] همه عقل وجان بودند؛ پیش جان آدمی بمنزلهٔ جسم شدند؛ پس همانطور که تن، خادم روح باشد، ملائکه نیز در پیشگاه روح انسانی خاضع وخاشع و خادم باشند؛ چراکه در مبحث «نفس ناطقه» دانستیم که جسم آدمی سایه و پرتوی ضعیف از روح وجان اوست.

و آن ملائکه که خادم تن وجان آدمی باشند، بتفسیر اهل‌حکمت وعرفان همین قوای نباتی و حیوانی و انسانی است که گماشتگان و فرمانگزاران سلطان نفس ناطقهٔ آدمی‌اند؛ وخود آن قوی نیز چنانکه درکتب طب و طبیعیات فلسفهٔ قدیم مشروح ومفصل آمده است بقوای خادم ومخدوم تقسیم می‌شوند؛ ولیکن همهٔ این قوی اعم از خادم و مخدوم درخدمتگری تحت فرمان نفس ناطقه باشند.

۹ـ وجدان مغفول وناخودآگاهی

اصطلاحی است تازه که درکتب فلسفهٔ جدید متداول شده؛ و چون‌گوشها با آن مأنوس است من نیزهمین اصطلاح را بکاربردم؛

وبدنیست که این نکته را گوشزد کنم که هرچند من شخصاً در خصوص کلمات مأخوذ ازعربی معتقد نیستم که حتماً باید قواعد صرف و نحو وخطعربی درآنها رعایت شده باشد، و ما نیزآن را مراعات کنیم؛ اما پیش‌کاسه‌های گرمتر از آش که مقید و ملتزم باین حرفها هستند کلمهٔ «مغفول» بتنهایی‌ازنظرموازین عربی صحیح نیست، و باید «مغفول‌عنه» بگویند؛ زیرا که مادهٔ «غفل» درعربی متعدی بنفس نیست بل‌که فعل لازم است؛ و ازفعل لازم، اسم مفعول تام بنا نمی‌شود، و باید آنرا با متمم حرف جرّ که واسطهٔ تعدیهٔ آن فعل است بیاورند؛ یعنی مثلاً «ممروربه»، و «مغضوب علیه»، و«مخروج‌به» یا«مخروج‌الیه»بگویند؛ نه «ممرور» و«مغضوب» و «مخروج» تنها بدون حرف تعدیه.

* * *

مولوی می‌گوید که در نهانخانهٔ روح، و درپشت پردهٔ تو در توی جان‌انسانی، احساسات و عواطف و قوای مرموز مستوری است که انسان ازآنها غافل و ناآگاه است؛ اما اثر و نشان پای آن قوی و احساسات نهفتهٔ درونی، ناچار دراعمال و افعال اونمایان وآشکار می‌گردد.

وبالجمله عقل و روح انسان خواه وناخواه مسخر فرمان حاکم باطنی و در تحت سُلطه و اطاعت همان احساسات و عواطف درونی پنهانی است،که عوّان و محصّل و موکل مختفی باشند؛ و بشر را به کارهای نیك و بد و خیر وشر وادارسازند؛ بدون این که خود او ازاین جبر تکوینی‌آگاهی و بدان توجه داشته باشد!

و شاید این امرهمان عقیده‌یی باشدکه درکتب فلسفهٔ جدید به

فروید Sigmund - Freud ۱۸۵۶-۱۹۳۹ م نسبت می‌دهند و اورا مبتکر این فکر قلمداد می کنند؛ با این که مولوی شش هفت قرن قبل از «فروید» آن حقیقت را بیان فرموده است در دفتر دوم و ششم مثنوی

هست پنهان حاکمی بر هرخرد / هر که را خواهد بفن ازخود[1] برد
آفتاب مشرق و تنویر او / چون اسیران بسته در زنجیر او
چرخ را چرخ اندر آرد درزمن / چون بخواند در دماغش نیم فن
عقل گر عقل‌دگررا سُخره کرد / مُهره‌زودارد، وی‌است استاد نرد

* * *

هرموکل‌را موکل مختفی‌است / ور نه اودربند سگ‌طبعی‌زچیست
هرکه بینی در زیانی می رود / گرچه تنها ، با عوانی می رود
گر از او واقف بدی افغان‌زدی / پیش آن سلطان سلطان شدی
میر دیدی‌خویش‌را ای کم‌زمور / زان ندیدی آن موکل را تو کور

ناگفته نگذارم که ممکن است ابیات فوق مخصوصاً چهار بیت اول که از دفتر ششم است اصلاً یا ضمناً اشاره بمسألهٔ‌تدبیر«رب‌النوع» و «مُثُل افلاطونی» یا «عالم اسماء و صفات» و «اعیان‌ثابته» باشد که در بارهٔ آنها پیش سخن‌گفتیم؛ اما تحقیق این قبیل مسائل میدانی فراختر و مجالی وسیع‌تر لازم دارد.

۱۰- وحدت وجود و وحدت موجود

مبحثی است که درفصل عقاید فلسفی و کلامی مولوی شروع کردیم؛ دنبالهٔ آن را در این فصل ادامه می دهیم

۱- از سر: خ

مولوی می‌گوید

مثنوی ما دکان وحدت است غیر واحد هرچه بینی آن‌بت‌است
بت ستودن بهر دام عامه را آنچنان دان کالغرانیق العلی[۱]
بعدازین‌حرفی‌است‌پیچاپیچ‌ودور با سلیمان باش و دیوان را مشور

* * *

۱ـ توضیحاً «غرانیق» جمع «غرنوق» بضم غین، و «غرنیق» بکسر و ضم غین‌است بمعنی نوعی از مرغان آبی شبیه«کرکس» که آن را «کلنگ» می‌گویند، بمعنی شاداب و زیبا و خوش اندام نیز آمده است.

پس «الغرانیق‌العلی» بمعنی مرغان زیبای عالم بالاست، وگفتهٔ مولانااشاره است به‌آنچه مابین مفسران درشأن نزول آیهٔ «وما ارسلنا من قبلك من رسول و لانبی الا اذاتمنی القی الشیطان فی امنیته فینسخ‌الله مایلقی‌الشیطان ثم یحکم‌الله آیاته والله علیم حکیم ؛ سورهٔ حج ج ۱۷ قرآن‌کریم» معروفست که چون سورهٔ نجم نازل شد و حضرت رسول اکرم این آیت را برجمع فرو می‌خواند «افرأیتم اللات والعزی و منوة‌الثالثة الاخری» ناگهان این جمله نیز بر زبان اوجاری شد که‌گفت: «تلك‌الغرانیق العلی و ان‌شفا عتهن لترتجی»که بعداً آن را نسخ‌کرد،اما درآن موقع مشرکان عرب بسیار خوشحال وخشنود شدندکه پیغمبراکرم با ایشان همداستانی نموده و بتهای معبود آنها را ستوده است، چه یکی از رسوم وآداب حج قریش در عهد جاهلی‌آن بودکه درطواف‌کعبه می‌گفتند:

«واللات والعزی و مناة‌الثالثة الاخری فانهن الغرانیق‌العلی وان شفاعتهن لترتجی: کتاب الاصنام‌کلبی ص ۱۹ طبع مصر»

علاوه می‌کنم‌که در فتح مکه‌که بسال هشتم هجرت اتفاق افتاد پیغمبر اکرم حضرت علی علیه‌السلام را مامورکرد تا بتهای جاهلی را بشکست و ازکعبه بیرون ریخت.

امنیه درآیهٔ مورد بحث اصلا صیغهٔ اسم مصدر است بمعنی آرزو و چیزی که‌دردل‌آرزوکرده باشند، و ممکن است اینجا بمعنی مجازی تسمیهٔ محل باسم حال، مراد قلب و سویدای قلب باشد که محل آرزوهاست، و بعضی فعل «تمنی» و «امنیه» را در این آیه بمعنی تلاوت تفسیرکرده‌اند و الله‌العالم

بحر وحدانی است[1] فرد و زوج نیست / گوهر و ماهیش غیر موج نیست
ای محال و ای محال اشراک او / دور از آن دریا و موج پاک او
نیست اندر بحر، شرک و پیچ پیچ[2] / لیک با احول چه گویم، هیچ هیچ
چون که جفت احولانیم ای شمن / لازم آمد مشرکانه دم زدن
آن یکی زانسوی وصف است و خیال[3] / جز دویی ناید بمیدان مقال
یا چو احول این دویی را نوش کن / یا دهان بر دوز و لب خاموش کن

* * *

جملهٔ عالم عرض بودند تا / اندرین معنی بیامد هل اتی
این عرضها از چه زاید، از صور / وین صور هم از چه زاید، از فکر
این جهان یك فکرت است از عقل کل / عقل کل شاه است و صورتها رسل

* * *

چونکه بی‌رنگی اسیر رنگ شد / موسیی با موسیی در جنگ شد
چون به بیرنگی رسی کان داشتی[4] / موسی و فرعون کردند آشتی
گر تو را آمد بدین نکته سؤال / رنگ، کی خالی بود از قیل و قال
این عجب کاین رنگ از بی‌رنگ خاست / رنگ، با بی‌رنگ، چون در جنگ خاست
چونکه روغن را ز آب اسرشته‌اند / آب با روغن چرا ضد گشته‌اند
چون گل از خار است و خار از گل چرا / هر دو در جنگند واندر ماجرا
یا نه جنگ است این برای صحت است / همچو جنگ خرفروشان صنعت است

۱ـ وحدانست، خ
۲ـ شرك پیچ پیچ، خ
۳ـ آن یکیی زانسوی اوصاف و حال، خ
۴ـ چون دو رنگی ازمیان برداشتی، خ

یا نه این است و نه آن، حیرانی است　　گنج باید جُست این ویرانی است

* * *

موسی و فرعون در هستی تست　　باید این دو خصم را در خویش جست
تا قیامت هست از موسی نتاج　　نور دیگر نیست، دیگر شد سراج
این سفال و این فتیله دیگرست　　لیک نورش نیست دیگر، زان سرست
گر نظر در شیشه داری گم شوی　　زانکه از شیشه‌است اعداد و دوی
ور نظر بر نور داری وارهی　　از دویی و اعداد جسم ای منتهی

* * *

ابیاتی که اینجا برای شما خواندم؛ و نظایر آن را در گفته های قبل هم شنیدید و بعد از این نیز خواهیدشنید؛ نمونه‌یی است از گفته‌ها وعقاید و افکار مولوی درمسألهٔ وحدت وجود و وحدت موجود؛ که چون مابین صوفیه‌ومتشرعان سروصدای مشاجره واختلاف راه انداخته برسرزبانها افتاده است؛ اما باعتقاد من آن همه قیل و قال و جار و جنجال وبحث و جدال مورد نداشته‌وهمه‌ناشی ازاختلاف درفهم‌مراد ومقصود اصلی درتفسیر «وحدت» و «اتحاد» بوده وحکم نزاع لفظی را داشته است؛ و اگرحسن تفاهم درکار بود و هر دوطرف سخن یکدیگر را بدرستی فهم کرده بودند اختلاف ازمیان برمی‌خاست؛ و همان بود که‌مولوی فرموده‌است: «چون‌به‌بی‌رنگی رسی کان داشتی»؛ یا:

چون دورنگی ازمیان برداشتی　　موسی و فرعون کردند آشتی

جمعی از علمای روحانی مذهبی؛ از جمله مقدس اردبیلی [ملا حمد متوفی ۹۹۳ ه‍ ق] مؤلف کتاب آیات الاحکام که بعقیدهٔ من

بهترین کتب این موضوع است؛ ومن جزوهٔ درس آیات الاحکام را در کلاس دکتری دانشکدهٔ حقوق که‌اولین‌بار درچندین سال قبل تشکیل شده‌بود بیشتر ازروی همین کتاب تهیه وتدریس می کردم؛ و مؤلفش در فقاهت و تقوی و تصلب در دینداری جزو افراد شاخص سرشناس فرقهٔ امامیه و بین دانشمندان روحانی ضرب‌المثل است، در حواشی که بر بخش الهیات شرح تجرید نوشته قائل به «وحدت وجود» شده است.

از مقدس اردبیلی و امثال اوگذشته خود ملاصدرا و حاجی سبزواری که درقرون متاخر ازمعتقدان جدی وحدت وجود و اشتراك معنوی‌وجودند، ومبانی آن‌را تشییدنموده‌اند هردو درتدین وزهدوتقوی وتصلب مذهبی مقام شامخ داشتند؛ چندانکه نظایر آنها در زمانشان بسیارعزیز و نادرالوجود بود.

از آن هم‌گذشته، استادانی که خود ما در فلسفه‌داشتیم، با داشتن عقیدهٔ وحدت و اشتراك وجود؛ دارای عالی‌ترین مقام دینداری و تزهد وپرهیزکاری بودند، چندانکه در خلق منصب پیشوایی و مقتدائی داشتند.

با وجود اینها نمیدانم مردم عامی بحث بسیط، و پاره‌یی از درس خوانده‌های عامی که خطرشان ازعامیان درس‌ناخوانده بیشترست از کلمهٔ «وحدت وجود» چه درك کرده که آن‌را ملاك کفروزندقه‌والحاد شمرده؛ و معتقدان این اصل راکه بقول خودشان بحقیقت توحیدرسیده وتوحید ذات و صفات و افعال باری تعالی را از همهٔ طوایف بهتر دریافته باشند، کافر و ملحد خوانده و مردود دانسته‌اند!

البته منکر بحث وگفت و گوی‌علمی‌نمی‌توان شد؛ هرقدر می-

خواهید در این مسائل از نظرعلمی بحث و غوررسی ومناظره ومجادله کنید؛ اما درهر مبحثی و درپیرامون هرمطلبی؛ بی سبب وبدون‌مناسبت پای دین و مذهب را پیش کشیدن، وتهمت کافری و بددینی را دستاویز وحربهٔ قاطع‌برای غلبه و فیروزی خود، وسرکوبی وازمیدان بدرکردن حریف طرف بحث ومناظره ساختن، کار اهل علم و دیانـت نیست؛ ازکرامت اخلاق انسانی ومردمی و انصاف هم دور است!

* * *

بازهم اگرمحل شبهه و اعتراض آن جماعت در مسألهٔ «وحدت موجود» عرفا،یا «اشتراك معنوی وجود مابین واجب و ممکن» بود که درکتب فلسفه مطرح است راه بجایی می برد؛ چراکه انصافاً مسألهٔ بسیارلطیف دقیق کشف و شهود عرفانی؛ و مـزلهٔ اقدام و افزونتر از گنجایش فهم و ادراك عوام است؛ خواه درس خـوانده باشند و خواه امی مکتب ندیده؛ چه عادت عقول نارسا و افکار ناپخته ایـن است که چون از درك امری عاجز و ناتوان می‌شوند و احاطهٔ علمی و شهودی بدان نمی یابند آن را تکذیب می کنند، و گوینده و معتقدش را دروغ‌ـ گوی و دروغ زن می خوانند.

آیهٔ کریمهٔ قرآن مجید است «بَل کَذَّبوا بِما لَم یُحیطوا بِعِلْمِه سورهٔ یونس ج ۱۱»؛ ونیز «واذْلَم یَهتَدوا بِه فَسَیَقولونَ هٰذا اِفكٌ قَدیمٌ احقاف ج ۲۵».

و بعقیدهٔ ما فصل‌الخطاب دراین قبیل مسائل، دلیل وبرهان‌است یاکشف و شهود وعرفان؛ نه سفسطه واستحسان، یا تهمت سستی‌مذهب و ضعف دین و ایمان.

ذوق المتالهین
وحدت وجود و کثرت موجود

حالا که سخن به اینجا رسید یك نکتهٔ دیگر را بر گفته‌های خود می‌افزایم؛ باین قرار که مسالهٔ «وحدت وجود» با «وحدت موجود» و «اشتراك معنوی وجود» ملازمه ندارد؛ یعنی چنان نیست که هر کس قائل بوحدت وجود شد، ناچار قائل بوحدت موجود نیز شده باشد. چه، درمیان فلاسفهٔ خودمان درمشرب «ذوق المتالهین» اشخاص برجسته‌یی مانند ملاجلال دوانی [جلال الدین محمدبن سعدالدین اسعد دوانی متوفی ۹۰۷ ه ق] حکیم بارع نامدار قرن نهم و دهم هجری صاحب حواشی جلالیه را داریم که معتقد بوحدت وجود و کثرت موجود شده‌اند؛ باین شرح که می گویند وجود امری است واحد و قائم بذات، دارای وحدت حقهٔ حقیقیه که هیچ قسم کثرت نوعی یا فردی یا اختلاف درجات و مراتب ضعف و شدت و نقص و کمال و امثال آن در آن حقیقت راه ندارد؛ و کثرت مخصوص ماهیات است؛ اصالت در تحقق و جَعل را هم این طایفه بماهیت اختصاص می دهند نه بوجود.

می گویند حقیقت وجود اصلاً ازماهیات جدا است؛ و مابین آنها مباینت ذاتی است؛ و این که ماهیات را «موجود» می گوئیم؛ و «هستی» بدانها نسبت می دهیم، نه از این جهت است که معروض هستی ومتلبس وجود شده باشند؛ بل که صفت «موجود» در این مورد بمعنی منسوب بوجود؛ ودر واقع نفس الامرمانند صیغهٔ نسبت «لابن» و«تامر» است بمعنی شیرفروش و خرما فروش؛ و مثل کلمهٔ «مشمس» است در «ماء مشمس» یعنی آبی که آفتاب خورده و ازتابش خورشید گرم شده

باشد.

خلاصهٔ عقیدهٔ ذوق‌المتالهین بگفتهٔ ملاجلال دوانی این است که حقیقت وجود قائم بذات یگانهٔ خود وجود است بوحدت حقهٔ حقیقیه؛ و کثرت، مربوط بماهیات‌است؛ و اطلاق «موجود» بر ماهیات، باین معنی است که منسوب به وجودند؛ نه این که معروض «وجود» باشند: وحصه و بهره‌یی ازحقیقت هستی ووجوددرآنها باشد؛ اما خود«وجود» را «موجود» می‌گوییم باین معنی که نفس وجود است بحمل اولی ذاتی؛ نظیرقضیهٔ حملیهٔ «البیاض ابیض» و«السواد اسود» و امثال آن.

تفسیر وحدت وجود

حال ببینم که اصلاً وحدت وجود و وحدت موجود بچه معنی است؛ اول بار وحدت وجود و بعد ازآن وحدت موجود را بطور خلاصه ومختصر تفسیر می‌کنم

۱ـ وحدت وجود که‌گروهی کثیر از عرفا و صوفیه و فلاسفهٔ الهی و اشراقی‌گفته و بدان معتقد شده‌اند، باین معنی است که «وجود» که‌آن را بفارسی خودمان «هستی» می‌گوییم یک حقیقت است نه حقایق متباین چنانکه جمهورفلاسفهٔ مشائی‌گفته‌اند.

و وحدت وجود، وحدت حقهٔ حقیقیه است؛ یعنی وجود، عین وحدت است بدون این‌که احتیاج بواسطهٔ درعروض یا واسطهٔ درثبوت و اثبات داشته باشد؛ و نیز از نوع وحدت عددی یا وحدت نوعی و جنسی و امثال آن نیست؛ بل‌که مانند وحدت ذات یگانهٔ واجب‌الوجود است‌که هیچ قسم کثرت ذهنی یا خارجی درآن راه ندارد؛ و

از این جهت است که می‌گویند واجب‌الوجود، صرف وجود، ونفس وجود است، وماهیت او، عین تحقق و انیت است.

و بالجمله می‌گویند وجود، یک حقیقت بیش نیست؛ وهمان حقیقت واحد فرد یگانه است که باختلاف درجات و مراتب شدت و ضعف، ونقص‌وکمال، وفقروغنی، وقلت وکثرت، درسراسرموجودات از واجب و ممکن سریان دارد.

و در این جهت وجود را به«نور» تشبیه می کنند؛ باین مناسبت که نورنیز یك حقیقت است که برحسب شدت وضعف و قلت وکثرت در درجات ومراتب مختلف ظاهرمی شود؛ پس اختلاف مراتب وجود نیزمانند اختلاف درجات و مراتب نور است.

بل‌که می‌گویند وجود، عین حقیقت نور است؛ چراکه در تعریف «نور» می‌گوییم آنست که ظاهر بذات و مُظهِر غیر باشد [به‌ضم میم وکسرهاء بصیغهٔ اسم فاعل اظهار]؛ و این خاصیت کاملا و حقیقة در وجود، موجود است؛ برای این‌که خود او ذاتاً ظاهر وآشکار است؛ مایه و منشأ ظهورماهیات نیزهست؛ و اختلاف صور و اشکال موجودات، یا اختلاف مظاهروجود همه بسبب همان ماهیات است که تباین و تغایر ذاتی با یکدیگردارند

اعیان همه شیشه های گوناگون بود
کافتاد در او پرتو خورشید وجود
هر شیشه که بود سرخ یا زرد و کبود
خورشید در او، بآنچه او بود نمود

خلاصه این که‌می گویند وجود در عین وحدت حقیقیه، همچون

کلی مشکك است؛ اما به تشکیك خاص که مابه‌الامتیازش عین مابه ـ الاشتراك باشد؛ یعنی اختلاف مراتب و درجات وجود بسبب شدت و ضعف و نقص و کمال همان وجود است نه شایبهٔ امر دیگر؛ چنانکه اختلاف درجات نورنیز بسبب شدت وضعف همان نور است نه مداخلهٔ امر دیگر[1] گفتهٔ مولوی را در تشبیه نور ومراتب نور می خوانم:

همچو آن یك نور خورشید سما صد بود نسبت بصحن خانه ها
لیك یك باشد همه انوارشان چون که برگیری تو دیوار از میان

* * *

۱ــ در این باره نکته‌یی است که سربسته ومختصرمی‌گویم و می‌گذرم؛ ممکن است بگوییم که اختلاف مراتب «نور» بسبب صرف نورنیست. بل‌که سببش آمیزش با ظلمت است چراکه هرقدر از منبع و کانون نور، دورتر شویم، آمیزش و انگیزش غبارظلمت بیشتر می‌شود، بل‌که همان دورشدن از سرچشمهٔ نور، عین تیرگی و ظلمت است. وهمچنین اختلاف مراتب وجود و شدت و ضعف ونقص وکمال آن به‌واسطهٔ آمیزش و اختلاط با ماهیات است، چرا که وجود در مقام تصور عقلی وتجزیه وتحلیل ذهنی امرى استجدا، که عارض‌ماهیت می‌شود؛ اما درتحقق‌خارجی با ماهیت متحد است؛ و ازقواعد مسلم است‌که‌آثار ولوازم دوشیئی متحد، بیکدیگر سرایت می‌کند «حکم‌احدالمتحدین یسری الی الآخر»

پس اختلافی‌که درمراتب وجود پدید می‌شود، بسبب اختلاط و اتحاد نور وجود با ظلمت ماده وماهیت است‌که منشأ و مثار کثرت و اختلاف ومباینت است؛ و آنجاکه صرف وجود و هستی مطلق بحت بسیط خالص و بکلی پاك و منزه ازشایبهٔ کثرت وماده و مدت باشد؛ مقام علت اولی و واجب‌الوجود است که ماهیت او عین انیت است. و بنابرآنچه‌گفتیم تشکیك در وجود و نور هم از قبیل تشکیك عام می شود نه‌تشکیك خاص.

بازبنظر بعض حکمای متاخر اگر«اختلاف مظاهر» بجای «اختلاف‌مراتب» در وجودگفته شود شاید اولی و انسب باشد، اگرچه درحقیقت عقلی و فلسفی‌مابین «مراتب» با «مظاهر» در این مورد چندان تفاوت و فرق نیست والله‌العالم

نور هر دوچشم نتوان فرق کرد — چون‌که برنورش نظرانداخت‌مرد
ده چراغ ارحاضر آری درمکان — هر یکی باشد بصورت غیر آن
فرق نتوان کرد، نور هریکی — چون بنورش روی آری بی‌شکی

* * *

این سفال واین فتیله دیگرست — لیک‌نورش نیست‌دیگر،زان‌سراست
گرنظر در شیشه داری‌گم شوی — زانکه ازشیشه‌است اعداد و دوی
ور نظر بر نور داری وارهی — از دویی و اعداد جسم ای‌منتهی

* * *

اوچونوراست و،خردجبریل او — آن ولی کم از او، قندیل او
وآنکه‌زین‌قندیل کم‌مشکات‌ماست — نور را در مرتبت ، ترتیبهاست

اصالت وجودواعتباری بودن‌ماهیات و تعینات‌امکانی

توضیحاً کسانی که معتقد بوحدت وجودند، اکثرقائل به اصالت وجود نیز هستند؛ اتفاقاً جمعی از محققان فلاسفهٔ مشائی نیزبه اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیات گرویده‌اند؛ یعنی می‌گویند که اصل در تحقق و فعلیت خارجی؛ و آنچه ذاتاً متعلق جعل علت اولی واقع شده همان وجود است؛ و ماهیات و تعینات همه امور اعتباری است که از حدود ومراتب وجود انتزاع می‌شود؛ وبقول گلشن راز:

وجود اندر کمال‌خویش ساری است — تعینها امور اعتباری است
چو ممکن گرد امکان بر فشاند — بجز واجب دگر چیزی نماند

آنچه گفتیم‌راجع به«وحدت‌وجود» بود؛ اکنون بتفسیر«وحدت موجود» می‌پردازیم.

تفسیر وحدت موجود

۲- وحدت موجود عرفا و صوفیه که از بعض جهات با مسألهٔ «اشتراك معنوی وجود» فلاسفه مرتبط می شود: این است که مفهوم هستی یك مصداق حقیقی بیشتر ندارد، و در سرتا پای عالم وجود یك موجود بیشتر نیست که در آیینه‌های رنگارنگ ماهیات وتعینات ومظاهر مختلف جلوه‌گر ونمودارشده است؛ و هرچه جزیکی ببینند و توهم کنند؛ ازقبیل دو بینی چشم احول است.

این رباعی را ازبزرگ استاد فلسفهٔ خود رضوان‌الله‌علیه[1] بخاطر دارم که درمبحث وحدت و اشتراك وجود مکرر می‌خواند

موجود بحق واحد اول باشد   باقی همه موهوم و مخیل باشد
هرچیزجزاو که آید اندر نظرت   نقش دومین چشم احول باشد

وهمان موجود واحد حق است که بظهور نورانی در پیکرعالم وجود سریان‌دارد«حق جمله‌جهانست‌وجهان‌جمله‌بدن»؛ بطوری که‌هیچ‌موجودی از جلوه و ظهور او خالی نیست؛ و آن موجود هم از عالم مشهود بیرون نیست؛ عین موجودی‌مخصوص هم نیست «وهومَعَکُم اَیْنَ ماکنتُم سورهٔ حدیدج ۲۷» و «اَیْنَما تُوَلّوا فثَمَّ وجهُ‌الله: بقره ج ۱» و «نحن اقربُ

۱- یعنی حضرت برهان‌الحکماء والمتالهین و اسوة العلماء الراسخین الحکیم الصمدانی والعارف‌الربانی آقا شیخ محمد خراسانی متوفی شب اول ذی‌الحجه سنه ۱۳۵۵ هـ ق موافق سال ۱۳۱۵ شمسی هجری رحمة‌الله‌علیه‌که خاتم مدرسان‌فلسفه در اصفهان بود ودر تکیهٔ ملك تخت فولاد نزدیك استادالاساتید آخوند ملا محمدکاشانی‌متوفی ۱۳۳۳ هـ ق مدفونست نورالله مرقدهما.

الیهِ مِن حَبْلِ الوَرید: سورهٔ ق ج ۲۷»؛ و در روایت است که در وصف خداوند عالم سبحانه و تعالی گفتند «داخِلٌ فی الاَشْیاء لابالمُمَازجةِ وخارجٌ عنِ الاَشْیاءِ لابالمُزایلة»[۲].

مولوی می‌گوید:

این چه باد است اندر آن خرد استخوان
که پذیرد حرف و صوت قصه خوان
استخوان و باد رو پوش است و بس
در دو عالم غیر یزدان نیست کس
مستمع او، قائل او، بی احتجاب
زانکه الا ذنان من رأس ای مُثاب

جملهٔ «الأذنان من الراس» حدیث نبوی است که بعض فقهای عامه بدان تمسك جسته‌اند در وجوب مسح گوشها در وضو؛ یعنی دو گوش جزو سر است.

خدا رحمت کند استاد ماضی ما [مرحوم آقا شیخ محمد خراسانی] و باقی و مؤید ومنصور بدارد حضرت استاد حاضر زندهٔ ما [علامة - العلماء حاج آقا رحیم ارباب اصفهانی] دامت برکاته العالیه راکه ازهر دو شنیده‌ام که فرمودند همهٔ نزاعها و قیل وقالها و جنگ و جدالهای علمی و مذهبی عرفا و متشرعان، برسریك کلمهٔ «از» است؛ که بگوییم «عالم همه اوست»، یا بگوییم «عالم همه از اوست»؛ عارف صوفی جملهٔ اول را؛ و اهل ظاهر جملهٔ دوم را می‌گویند.

۲ـ منسوبست بحضرت مولانا امیرالمومنین علی علیه السلام.

این که مولوی گفت «در دو عالم غیر یزدان نیست کس» یا در جای دیگر می‌گوید:

جمله‌تصویرات، عکس آب جوست چون بمالی چشم خود، خود جمله اوست

از نظر و جنبهٔ عرفانی است؛ وگاه هم از دیدگاه و منظر ظاهری سخن می‌گوید؛ چنانکه در این بیت از غزلیات دیوان کبیر اوست

درغیب هست عودی، کاین عشق از اوست دودی

یك هست نیست رنگی، کز اوست هر وجودی

گفته است «هر وجودی، از اوست» نه این که «هر وجودی عین اوست.»

تشبیهات و تمثیلات وحدت موجود

بهترین مثال علمی برای تشریح و توضیح «وحدت موجود» قاعدهٔ «النفس فی وحدته کل القوی» و مسألهٔ «بسیط الحقیقة کل الاشیاء ولاشیٔ منها» و امثال این اصول و قواعد عرفانی و فلسفی است که بعداً اشاره خواهیم کرد؛ اما برای توضیح و تقریب بذهن مبتدیان بهترین مثالش همان «نور» و مراتب نور است که در «وحدت وجود» گفتیم؛ اما عرفا در نوشته‌های خود گاهی آن را به «قطره و دریا»؛ یا «دریا و موج وحباب» و گاهی به «آب وسراب» و «ذره و خورشید» و «سایه وخورشید» و «ظل وشاخص» و امثال آن نیز تشبیه کرده‌اند.

مولوی در این خصوص هم تشبیه بدیع لطیفی دارد؛ باین قرار که وحدت موجود و کثرت ماهیات و تعینات اعتباری را، به آب جوی ونقوش وصور مختلف ناپایدار که در آب منعکس می‌شود مانند کرده

است؛ بشنوید که از تحقیق عرفانی گذشته در هنر شعر و شاعری نیزبی مانند است

جمله‌تصویرات،عکس آب‌جوست چون‌بمالی‌چشم‌خودخود،جمله‌اوست
باز عقلش گفت بگذر زین حول خل دوشابست، و ، دوشابست خل

و قبل از این دو بیت با تشبیه و شیوهٔ نغز دیگر؛ و اشاره به مسألهٔ تجدد امثال و حرکت جوهریه؛ وبقاء اصل محفوظ که در همه احوال تجدد و حرکت ثابت و باقی است، می‌گوید:

آب مبدل شد درین‌جو چند بار عکس آن خورشید، دایم برقرار
خوبرویان آینه‌ی خوبی او عشق ایشان، عکس مطلوبی او
هم باصل خود رود این‌خدوخال دایماً در آب، کی ماند خیال

تمثیل سریان وجود در موجودات به‌نقطه و حروف و کلمات

برای این که مسألهٔ وحدت وجود، و سریان نور وجود در جمیع موجودات، و ظهور حق یگانه در مظاهرگوناگون، و حقیقت وحدت در کثرت، و امثال این دقایق عرفانی و فلسفی بذهن تقریب شود مثالی محسوس‌تر و بفهم نزدیکتر داریم؛ وآن عبارت است از تمثیل نقطه نسبت بحروف و کلمات؛ باین قرار که می‌گوییم:

مثل آن امور، مثل نقطه است درتشکل و ظهور صور و اشکال مختلف بی‌نهایت حروف و کلمات.

چه هرگاه درست دقت‌کنیم جمیع حروف و کلمات، از نقطه تشکیل‌می‌شود؛ وهمان نقطه است که‌بصور و مظاهر و اشکال‌گوناگون

حروف و کلمات ظهور می کند؛ چنانکه اگر نقطه را برداری ، همهٔ حروف و کلمات از بین می‌روند.

همچنین هرگاه نور وجود از کلمات وجودی برگرفته شود همهٔ موجودات، فانی و نیست و نابود می‌شوند «اگر نازی کند پاشند از هم جمله قالبها» ؛ «کُلُّ شیئٍ هالِكٌ اِلّاوَجْهَه»؛ «کلُّ مَنْ علیهافانٍ و یَبْقَی وجهُ ربِكَ ذُوالجلالِ والاِکرام: سورهٔ الرحمن، ج ۲۷».

ارتباط وحدت وجود و وحدت موجود

با قاعدهٔ عرفانی فلسفی
بسیط الحقیقة کل الاشیاء و لاشیء منها

این نکته را برای کسانی که اهل عرفان و فلسفه‌اند علاوه می‌کنم که مسألهٔ وحدت وجود ووحدت موجود؛ و کثرت ماهیات و تعینات وظهورحق اول تعالی شأنه درمظاهر موجودات؛ و امثال این مطالب که ازعرفا وصوفیه شنیده می‌شود؛ ازیك جهت ارتباط پیدا می کند با قاعدهٔ کلی‌عرفانی وفلسفی که‌می گویند «بسیط الحقیقة کل الاشیاء ولاشیءمنها» و اساس و پایهٔ آن قاعده نیزمسألهٔ «وحدت در کثرت» و «کثرت در وحدت» است؛ که در اصطلاح عرفا جمع وفرق و اجمال و تفصیل و حد و محدود و رتق و فتق و لف و نشر نیزمی گویند؛ البته نه آن لف‌و نشر که درصنایع بدیعی ادبی شنیده‌اید، بل‌که لف و نشروجودی تکوینی؛ که‌در آیهٔ‌شریفه‌است: «کتابٌ احکِمَتْ آیاتُه ثُمَّ فُصِّلَتْ مِن لَدُن حَکیمٍ خَبیر سورهٔ هود ج ۱۱» ونیز «اَوَلم یَرَ الّذین کفروُا اَنَّ السَّمواتِ والارضَ کانَتا رتقاً ففتقناهُما؛ سورهٔ انبیاء ج ۱۷»؛ گفتهٔ مولوی راباز تکرار می کنم:

منبسط بودیم و یک گوهر همه بی سر و بی‌پا بدیم آن سر همه
چون بصورت آمد آن نور سره شد عدد چون سایه هـای کنگره
کنگره ویران کنید از منجنیق تا رود فرق از میان این فریق

قاعدهٔ «بسیط‌الحقیقه» که اشاره کردیم مبتنی بر وحدت وجود و وحدت موجود و تجلی حق درمظاهر موجودات؛ و لف و نشرعالم وحدت در کثرت و کثرت در وحدت؛ و مسألهٔ اتحاد وجود واحد مطلق با موجودات متکثره است؛ از این جهت که مقام بساطت حقیقی مقام اجمال ومرتبهٔ جمع و لف حقایق متکثره دروحدت است؛ و همان بسیط حقیقی است که درمقام نشر وتفصیل با موجودات متحد، وبعبارت روشن‌تر درموجودات ظاهرومتجلی می‌گردد؛ بدون این که‌عین‌موجودی خاص شده و درحصه‌یی از وجودات عینی، محصور و محدود افتاده باشد؛ همانطور که نفس ناطقه درجمیع قوی وحواس انسانی وحیوانی ظاهر، وبا آنها در مقام ظهور متحد میشود؛ بدون این که در قوه‌یی مخصوص، مشخص ومحدود شده باشد.

واز جملهٔ فروع و نتایج قاعدهٔ «بسیط‌الحقیقة» قاعدهٔ دیگری است که می‌گویند «عقل بسیط اجمالی خلاق عقول تفصیلیه است»؛ و کسی که با فلسفه آشناست این قاعده را درمتون کتب فلسفی بسیار دیده و مکررخوانده باشد[1].

۱ــ از جملهٔ شرح منظومهٔ حکمت، ص۲۳ و ۳۳ طبع دوم

تمثیل وحدت موجود

وسریان و اتحاد ظهوری حق با موجودات به نفس ناطقه و قوای مدرکه و محرکهٔ انسانی

چنانکه اشاره کردم بهترین مثال برای وحدت موجود و ظهور و تجلی حق تعالی درموجودات؛ که بسیاری ازعرفا آن را «سریان وجود» و «اتحاد وجودی» و «اتحاد ظهوری» یا «اتحاد ظاهر و مظهر» تعبیر کرده؛ و بعضی آن را «حلول واتحاد» گفته‌اند؛ همان نفس ناطقهٔ انسانی است؛ «وفی اَنفُسِکم افَلاتُبصِرون: سورهٔ ذاریات ج ۲۶»؛ با رعایت قاعدهٔ فلسفی عرفانی «النفس فی وحدته کل القوی» که حاجی سبزواری همان را بنظم در آورده وگفته است:

اَلنّفس ُفی وَحدِته کل ُالقُوی　　و فِعلُها فی فِعله قَدانطَوی

یعنی «قدانطوی فعلُ القُوی فی فِعلِ النّفسِ»؛ و مقصود این است که قوای طبیعی وحیوانی و انسانی، اعم ازمدرکه ومحرکه، وظاهری وباطنی آنچه درانسان موجود است، همه‌بطور کلی، مظاهر نفس‌ناطقه‌اند وهمان نفس است که درعین وحدتش که ظل وحدت حقهٔ حقیقیهٔ نورانیهٔ الهیه است، بصورت قوای ادراك وحرکت؛ هرکجا بحالتی وصورتی که مناسب و درخورمقام باشد تجلی می کند، و با آن قوه درمرتبهٔ ظهور، متحد می‌شود.

از باب مثال قوهٔ متوهمه و متخیلهٔ انسانی، همان نفس ناطقه است که درمرتبهٔ قوهٔ وهم و خیال ظهور کرده؛ وهمچنین قوای حس و حرکت و نمّو وتغذیه، همان نفس است که دراین مراتب تجلی نموده و با مظاهر خود درمقام جلوه و ظهور متحد شده است.

پس باید گفت که قوای انسانی همگی از شؤون و مراتب ظهور و تجلی نفس ناطقه‌اند؛ همانطور که گروهی از عرفا و فلاسفه در باب علت و معلول گفته‌اند که «علیت به‌تشأن» است؛ ومسلم است که وجود برهمه تعینات، سابق و مقدم است.

شیخ فریدالدین عطار در صفت انسان می‌گوید:

قدسیان یکسر سجودت کرده‌اند — جزو و کل، غرق وجودت کرده‌اند

جسم تو جزو است وجانت کل کل — خویش را قاصر مبین در عین ذُل

تن زجان نبود جدا عضوی ازوست — جان‌ز کل نبود جدا، جزوی ازوست

بدنیست که برای توضیح بیشتر در قاعدهٔ «النفس فی وحدته کل القوی» عبارت شیخ محیی‌الدین ابن‌عربی را از کتاب فتوحات مکیهٔ او نقل کنیم:

«النفس الناطقة هی العاقلة والمتفکرة و المتخیلة والحافظة والمصورة والمغذیة والمنمیة والجاذبة والدافعة والهاضمة والماسکة والسامعة والباصرة والطاعمة والمستنشقة واللامسة والمدرکة لهذه الامور و اختلاف هذه القوی و اختلاف الاسماء لیست بشییء زائد علیها بل هی عین کل صورة»

باری مسألهٔ وحدت موجود، وسریان و اتحاد ظهوری حق با موجودات و اتحاد ظاهر ومظهر ومسألهٔ وحدت در کثرت که عرفا و حکمای الهی گفته‌اند، عیناً مثل همان ظهور و اتحاد نفس ناطقه است با قوی که بیان آن را ازشیخ محیی‌الدین شنیدید.

سابقهٔ تاریخی وحدت وجود و وحدت موجود

مسألهٔ وحدت وجود و وحدت موجود در فلسفهٔ یونان و هند،

سابقهٔ طولانی دارد؛ ومخصوصاً اعتقاد بهر دواصل و نیز مسألهٔ حلول و اتحاد که آن را در واقع از توابع و فروع همان دو اصل باید شمرد، جزومبانی وارکان اساسی عمدهٔ فلسفی ومذهبی هندوان است؛ که ابوریحان بیرونی در کتاب الهند آن را کاملا تحقیق کرده ودر آن باره فصلی بسیار مهم وپر مغز وعالمانه نوشته؛ وعقیدهٔ هندوان را با مشرب تصوف اسلامی نیز مقایسه نموده است[باب سوم ج۱ ص۲۴ کتاب الهند طبع هندوستان؛ تحت عنوان «فی ذکر اعتقادهم فی الموجودات العقلیة والحسیة»]

بدنیست بخشی از عبارات ابوریحان را دراین باره بشنوید

«ومِنهم مَن کانَ یَریَ الوُجوُدَ الحقیقیَّ لِلعلّةِ الاولی فَقَط لِاستغنائها بذاتِها فیه وحاجَةِ غَیْرِها الیْها؛ وَانَّ ماهُوَ مُفتَقِرٌ فیالوجودِ الی غَیرِه فوجودُه کَالخیالِ غیرُحقّ و الحَقّ هُوالواحدُالاوّل فقط؛ و هذارأیُ السّوفیّةِ [یعنی الصوفیّة] وهُم الحکماءُ :ص۲۴».

وکذلکَ ذَهَبوا الیَ انَّ الموجوَدَ شَیئٌ واحِدٌ وَانَّ العِلّةَ الاولی تَتَرایا فیه بِصُورٍ مُختلفةٍ وتحلّ قُوّتُها فی ابعاضِه باحوالٍ مُتَبایِنةٍ تُوجِبُ التّغایُرَ معَ الاتّحادِ: ص ۲۵»

جای دیگر در مقدمهٔ کتاب الهند نیز اشاره می کند که صوفیه و بعض طوایف مسیحی با هندوان در عقیدهٔ «حلول و اتحاد» موافق‌اند.

ولااَذکُرُ مَعَ کلامِهِمْ (یعنی کلامَ الهند] کلامَ غَیرِهِم الاّانْ یکونَ لِلصُّوفیّةِ اولِاحَدِ اصنافِ النّصاریَ لِتَقارُبِ الاَمرِ بَیْنَ جَمیعِهِم فی الحلولِ والاتّحادِ ص ۵»

اما این که آن افکار وعقاید از کجا و در چه تاریخ مابین فرق اسلامی ومخصوصاً طایفهٔ صوفیه راه یافته؛ بظن قوی محتمل است که سرچشمه‌اش همان فلسفه و مذهب بودایی هند باشد که می‌دانیم درحوزهٔ بلخ محل بتکدهٔ نوبهار، ودیگر بلاد ونواحی شرقی وجنوبی ایران‌از روزگاران قدیم پیش از اسلام رواج داشته؛ وتا چندی پس از اسلام نیز مخصوصاً در بلخ ونواحی آن باقی بوده است[1]؛چه فتح بلخ‌بدست مسلمانها بنا برمعروف در عهدولیدبن‌عبدالملك اموی ۸۶-۹۶بسرداری قتیبةبن مسلم باهلی اتفاق افتادکه فاتح خوارزم ودیگر بلادماوراءالنهر نیز بود؛وابوریحان بیرونی ازاعمال فظیع شنیع او بویژه قتل‌عام علما ودانشمندان وسوختن کتب وازبین بردن‌فرهنگ ایرانی‌باستانی‌خوارزم، سخت‌ملول‌و متأثراست[2].

پس ممکن‌است که‌عقیدهٔ‌وحدت‌وجودووحدت‌موجود، وحلول‌و اتحاد،وتجسدلاهوت‌درناسوت، وحلول‌یاظهور روح الوهیت درهیاکل بشری‌و امثال‌این‌عقاید، ازهمان‌سرچشمه‌آب گرفته،وبواسطهٔ ایرانیان‌در حوزهٔ اسلام ومابین فرق اسلامی نفوذ ونشر کرده باشد.

قدیمترین اثر این افکار در اسلام تاآنجا که ما اطلاع داریم؛ مربوط به‌نیمهٔ‌اول‌سدهٔ‌اول‌هجری‌است که‌مردی بنام‌عبدالله بن‌سبا مؤسس فرقهٔ سبائیه‌که مانند فرقهٔ نصیریه از غلات‌شیعه‌شمرده می‌شوند سخن از مقام الوهیت و خدایی علی علیه‌السلام بمیان‌آورد؛ یعنی معتقدبودکه

۱ـ رجوع شود بکتاب‌الهند ابوریحان، ص۱۵ طبع هندوستان

۲ـ آثارالباقیه ص ۳۵،۳۶،۴۸

روح الوهیت در پیکر علی علیه‌السلام حلول کرده و با او در مقام وجود متحدشده است.

فرقهٔ سپید جامگان [= مبیضه] پیروان مقنع [هاشم بن حکیم مروی خراسانی] که در مرو خراسان ظهور کرد و عاقبت در جنگ با سپاه مهدی عباسی ۱۵۸-۱۶۹ هـ ق، بنوشتهٔ ابن اثیر و بعض دیگر مورخان در سال ۱۶۱ و بقول ابوریحان در آثار الباقیه بسال ۱۶۹ هـ ق بقتل رسید[1] هم از مدعیان و اصحاب مذهب حلولیه و اتحادیه و تجسد الوهیت در بشر بود «وادّعی الالهیه وانه تجسد و لیس لأحد ان ینظر الیه قبل التجسد: آثار الباقیه ص ۲۱۱»

***

چنانکه اشاره کردم مسألهٔ حلول و اتحاد و تجسد لاهوت در ناسوت و متحد شدن وجود ممکن با واجب، از فروع و توابع وحدت وجود و وحدت موجود است؛ یعنی اتحاد الوهیت با بشریت و حلول روح ربوبی در هیکل انسانی، جز با فرض اصل وحدت وجود و وحدت موجود معقول نیست؛ چراکه اتحاد حقیقی دو شیئی که تباین و تغایر ذاتی با یکدیگر داشته باشند عقلا محال و ممتنع است.

و این اصل را که گوشزد کردم باید ما بین جمیع فرق و طوایف حلولی و اتحادی از قبیل **فرقهٔ رزاقیه** و **ابومسلمیه** و **راوندیه** و امثال ایشان که در

۱ـ مشهور ما بین مورخان این است که ظهور «المقنع» در عهد مهدی عباسی بسال ۱۵۹ و قتل او در جنگ با سپاهیان اسلام در سال ۱۶۱ هـ ق واقع شده؛ اما ابوریحان در آثار الباقیه دورهٔ استیلای او را ۱۴ سال و قتل او را بسال ۱۶۹ نوشته است «واستولی اربع عشرة سنة حتی حوصر وقتل فی سنة تسع وستین ومائة للهجرة: ص ۲۱۱».

کتب ملل و نحل اسامی و معتقدات ایشان درج شده است، تعمیم‌داد.

خلاصه این که از همان وقت که آن عقاید در مذاهب متفرقه وجود داشت، حقیقت وحدت وجود و وحدت‌موجود نیز در آن نهفته و مندرج بود.

علاوه می کنم که مسألهٔ «فناء فی الله» و «بقاء بالله» که ما بین طوایف صوفیه و ارباب سیروسلوك، واز جمله در گفته‌های خود مولوی مصطلح وبسیار متداول است؛ نیز بدون اصل وحدت حقیقی واشتراك معنوی وجود، معقول نیست، چرا که فناء وبقاء حقیقی یا نیست شدن در هستی مطلق نیز منتهی به اتحاد واستحاله و تبدیل شیئی بشیئی دیگر می‌شود؛ و این امر بابینونت ذاتی مابین دوچیز؛ وبقاء تعین‌وشخصیت‌هردوشیئی در حال اتحاد، ممکن نیست.

***

آنچه‌گفتیم راجع به‌کل‌فرق وطوایف اسلامی بطورعموم‌بود؛ اما خصوص طایفهٔ متصوفه، آنچه مسلم است در قرن سوم هجری کاملا باآن عقاید و افکار آشنا بودند هرچند که‌مصطلحات عرفا وصوفیهٔ بعد درآن عهد معمول ورایج بُود؛ چنانکه آثارش ازسخنان بایزیدبسطامی گـویندهٔ «سبحانی ما اعظم شانی» [طیفوربن عیسی متوفی ۲۶۱ ه ق] وحسین‌بن‌منصور حلاج فارسی گویندهٔ «انا الحـق» و «انی انا الله» مقتول ۳۰۹ ه ق وامثال ایشان که از فحول عرفا و صوفیهٔ آن عهد بوده‌اند تراوش کرده است.

حسین‌حلاج از معتقدان جدی حلول واتحاد بود ومی‌گفت کـه حق اول ازلی ونورساطع‌الهی در هر پیکر وصورتی ظاهر ومتصـور

می‌شود؛ ومدعی بود که الوهیت در وی حلول کرده است[1]

سخنان بایزید و حلاج را مولوی از راه «فناء فی‌الله و بقاء بالله» یا «اتحاد ظاهر و مظهر»، توجیه و تأویل کرده است که عن قریب گفتهٔ او را خواهید شنید.

***

در رجال نامدار سدهٔ سوم هجری غیر از جماعت صوفیه نیز اشخاصی بودند که در مذهب حلول و اتحاد و تناسخ و تجسد الوهیت در پیکر بشری غلو داشتند؛ از آن جمله ابوجعفر شلمغانی از متن [محمد بن علی معروف به ابن ابی‌العزاقر [با عین بی‌نقطهٔ مفتوح و زاء نقطه‌دار و قاف مکسور دو نقطه] منسوب به «شلمغان» از قرای واسط که در ابتدا جزو شیعهٔ امامی و از دوستان و حامیان ابوالقاسم حسین بن روح نوبختی در کار نیابت و وکالت خاصهٔ ناحیهٔ مقدسهٔ حضرت ولی‌عصر علیه‌السلام بود؛ و بعداً از وی جدا شد و خود را باستقلال باب و نایب خاص ناحیهٔ مقدسه خواند؛ سپس از آن مرتبه نیز بالاتر رفته دعوی مهدویت بل که ربوبیت و الوهیت نمود؛ و بهمین جرم او را در بغداد ماه ذی‌القعده از سال ۳۲۲

۱ــ ابن‌ندیم در الفهرست شرحی مبسوط دربارهٔ حلاج نوشته و از آن جمله گفته است «کان یدعی ان الالوهیة قدحلت فیه وانه هوهو، ویدعی عنداصحابه الالهیة ویقول بالحلول؛ ص ۲۴۱ طبع جدید»

ابوریحان بیرونی هم در آثار الباقیه پاره‌یی از سخنان منسوب به حلاج را نقل کرده است؛ از جمله

«من الهوهو الازلی النور الساطع اللامع والاصل الاصلی وحجة الحجج ورب الارباب ومنشئ السحاب مشکوة النور ورب الطور المتصور فی کل صورة» ؛ و نیز الباری القدیم المنیر المتصور فی کل زمان و اوان ؛ ص ۲۱۱ــ ۲۱۲ ».

کشتند و جسد او را نیز مانند «حسین منصور حلاج» سوختند و خاکسترش برباد دادند.

شلمغانی می‌گفت که حق تعالی در هرموجودی بقدر گنجایش و لیاقتش حلول کرده است؛ و چون‌الوهیت در پیکر ناسوتی بشر حلول کرد اورا قدرتی می‌بخشد که معجزات وخرق عادات ازوی صادر می‌شود؛ وهمین صدورمعجزات، دلیل بر حلول‌الوهیت و اتحاد او با خداوند قادر ازلی است؛ وهرقدر این معنی در اوبیشتر باشد، قدرت خلاقه‌اش در صدور معجزات بیشترست.

شلمغانی شایدمابین مقام‌الوهیت‌باربوبیت‌فرق‌می‌گذاشت که‌خود را «رب‌الارباب» می‌خواند؛ امّاپیروانش او رابهمین عنوان واحیاناً بعناوین بالاترکه حاکی از مقام الوهیت والهیت بود در مخاطبات می‌خواندند ومی‌ستودند[1]

۱ـ برای ترجمهٔ حال ونمونهٔ سخنان وافکار وعقاید شلمغانی رجوع شودبه«کامل ابن اثیر» درحوادث۳۲۲؛ ونیز به‌نسخهٔ خطی کامل آثار الباقیه درفصل«متنبئین» چراکه این قسمت از نسخهٔ چاپی سقط شده است.

علاوه می کنم که در کتاب‌القضاء لمعهٔ شهید اول شلمغانی را جزو فقها محسوب داشته وفتوایی از وی نقل‌کرده؛ وشهید ثانی در شرح لمعه ترجمهٔ حالی مختصر از وی‌نوشته است؛ باین قرارکه ابتدا در جزو شیعهٔ امامیه‌بود وبعداً جزو غلات شد و از این جهت توقیعاتی از ناحیهٔ مقدسه بتوسط ابوالقاسم حسین‌بن‌روح در برائت از وی صادر شد.

باز علاوه می‌کنم که نواب اربعهٔ ممدوحهٔ امامیه‌عبارتند از۱ـ ابوعمرو عثمان‌بن سعیدعمری‌زیات ۲ـ ابوجعفر محمدبن عثمان بن سعید متوفی ۳۰۵هـ ۳ـ حسین‌بن‌روح نوبختی‌متوفی ۳۲۶هـ ۴ـ ابوالحسن‌علی بن‌محمدسمری‌متوفی ۳۲۹هـق

***

مسأله وحدت وجود و وحدت موجود در قرن ۶-۷ هجری بظهور شیخ محیی الدین ابن عربی متوفی ۶۳۸ ه ق رنگ و رونق تازه گرفت؛ برای این که محیی الدین آن را جزو ارکان عمده ومبانی مهم مشرب فلسفی وعرفان علمی خود قرار داد؛ و با وضع مصطلحات تازه ودلایل منطقی وشهودی عرفانی؛ آن هر دو اصل را کاملا تشییدو تقویت نمود؛ بطوری که عرفا وصوفیهٔ بعدازوی اکثر پیرو عقیدهٔ اوشدند؛ و اوخود در وحدت حقیقی وجودووحدت حقیقی موجود چندان مبالغه وغلو داشت که پاره یی از سخنانش ازحد ظهور حق در مظاهر موجودات؛ وتجلی صانع درمجالی صنع گذشته، بوی حلول واتحاد می دهد؛ چنانکه در مقدمهٔ فتوحات عبارتی آورده که معرکهٔ آراء ومورد بحث وجدال مخالف وموافق واقع شده است «سبحان من اظهر الاشیاء وهوعینها» که بعضی برای دفع غائله «غیبها» بجای «عینها» خوانده اند؛ واتفاقاً غیبت و ظهور هم بی تناسب نیست؛ ونیز بدو منسوبست

سبحان من اظهر ناسوته سر سنالاهوته الثاقب
ثم بدافی خلقه ظاهراً فی صورة الآکل والشارب

پس از محیی الدین نیز شاگردان وپیروان مکتب او از قبیل صدرالدین قونوی صاحب مفتاح الغیب متوفی ۶۷۳، وشیخ عراقی صاحب کتاب لمعات (فخرالدین ابراهیم همدانی) متولد ۶۱۰ متوفی ۶۸۸ ه ق که می گفت

آفتاب رخ تو پیدا شد عالم اندر دمی هویدا شد
غیرتش غیر درجهان نگذاشت لاجرم عین جمله اشیا شد

وشیخ کمال‌الدین عبدالرزاق کاشانی (عبدالرزاق بن احمدبن محمد) صاحب شرح فصوص الحکم محیی‌الدین و شارح منازل السایرین متوفی ۷۳۶ هـ ق، وقیصری (شیخ داودبن محمود) شارح دیگر فصوص الحکم متوفی ۷۵۱ هـ ق و بابارکن‌الدین (مسعودبن عبدالله شیرازی بیضائی) متوفی ۷۶۹ مدفون در اصفهان که شاگرد قیصری وعبدالرزاق کاشانی، و صاحب شرح فصوص بفارسی است؛ و شمس مغربی (محمد شیرین) متوفی ۸۰۳ هـ ق وامثال ایشان همگان، اصل وحدت وجود و وحدت موجود را با همان تفسیر حاد غلیظ که محیی‌الدین داشت پذیرفته وآن را از مبانی محکم علمی فلسفی وعرفانی خود قرار داده‌اند؛ و اثرش بدوره‌های بعد از ایشان نیز رسیده است، چنانکه در قرن ۱۱ هجری درفلسفهٔ ملاصدرا [صدرالمتالهین محمدبن ابراهیم قوامی شیرازی] متوفی ۱۰۵۰ هـ ق رسوخ وسرایت کرده؛ وپرتوش برشاگردان وپیروان مشرب فلسفی اوتافته؛ چنانکه هم اکنون اثرش در مدعیان فلسفه و تصوف وعرفان باقی وپایدار مانده است.

چیزی که هست آن هردواصل در روپوش فلسفهٔ ملاصدرا چندان تعدیل شده وازغلظت وحدتش کاسته که با ظواهر شرع نیز قابل توجیه‌وتطبیق است.

بزرگترین معتقدجدی وحامی متصلب وحدت‌وجودووحدت‌موجود قبل از عهد ملاصدرا و بعداز شمس مغربی، ملاعبدالرحمن جامی شاعر عارف‌عالم‌دانشمندشهیر صاحب‌شرح فصوص ومؤلف نفحات‌الانس‌است متوفی ۸۹۸ هـ ق که در مسلک‌عرفان علمی‌از اتباع وسر سپردگان‌مکتب محیی‌الدین بود؛ وآثارش همه جا در منظومات و منثورات فارسی و

عربی وی واضح و آشکـار است؛ از جمله در مثنوی یوسف و زلیخا می‌گوید

دلی کو عاشق خوبان مه روست — بداند یا نداند عاشق اوست

هلا تا نغلطی ناگه نگویـی — که از ما عاشقی از وی نکوبی

که همچون نیکویی عشق ستوده — از اوسر برزده، در تو نموده

من و تو در میان کاری نداریم — بجز بیهوده پنداری نداریم

ودر منظومهٔ دیگرش گفته است

متحد بودیم با شاه وجود — حکم غیریت بکلی محو بود

بود اعیان جهان جمله برون — ز اتحاد علمی وعینی مصون

دنبالهٔ آن فکر همچنان مابین شعرای عارف مسلك، تا عهدحاضر دوام یافته است؛ سیداحمدهاتف اصفهانی متوفی ۱۱۹۸ ه ق ترجیع‌بند معروف خود را روی همان اساس وحـدت وجود و وحـدت موجـود ساخته که در بند ترجیع گفته است

که یکی هست وهیچ نیست جزاو — وحـده لاالـه‌الاهـو

ودراثناء ابیات لختهای ترجیع این قبیل معانی راآورده است

یاربی پرده از در ودیوار — در تجلی است یا اولی‌الابصار

*

دل هر ذره‌یی که بشکافی — آفتابیش در میان بینی

فروغی بسطامی شاعر غزلسرای عهد قاجاری متوفی محرم ۱۲۷۴ ه ق می‌گوید

مردان خدا پردهٔ پندار دریدند — یعنی همه‌جا غیرخدا هیچ ندیدند

**

کی رفته‌یی ز دل که تمناکنم ترا
کی بوده‌یی نهفته که پیدا کنم ترا
غیبت نکرده‌یی که شوم طالب حضور
پنهان نگشته‌یی که هویدا کنم ترا
با صد هزار جلوه برون‌آمدی که من
با صد هزار چشم تماشا کنم ترا

صفای اصفهانی [میرزا محمد حسین] ساکن مشهد گفته‌است

گه دردوگاه دوا، گه ارض وگاه سما
گه بنده‌گاه خدا، ما قوم بوالعجبیم

ناگفته نگذریم که از طایفهٔ فقهاومتشرعان گذشته؛ در صنف عرفا وصوفیه نیز پاره‌یی اشخاص بودندکه وحدت‌وجود وموجود راسخت انکار می‌کردند، ومحیی‌الدین وپیروان اورا بسبب همین اعتقاد، کافر وملحد می‌شمردند.

از آن جمله است پیرصوفی مشهور قرن هشتم هجری **علاءالدوله سمنانی**[شیخ رکن‌الدین احمدبن محمدبن احمد بیابانکی]صاحب رسالهٔ «عروه» در تصوف[1] متوفی ماه رجب ۷۳۶ ه ق[2] که معاصر شیخ عبدالرزاق‌کاشانی، وخصم‌لدید مخالف او در عقیدهٔ وحدت وجود

۱ ـ تاریخ تالیف این کتاب را درمجمل فصیحی خوافی سنهٔ ۷۲۱ه ق نوشته است.

۲ـ شب جمعه ۲۱ ماه رجب ۷۳۶ (مجمل فصیحی)

بود؛ وبهمین دستاویز وی ومحیی‌الدین و دیگر ارباب آن مسلك را سخت تکفیر می‌کرد؛ ومخصوصاً باکاشانی در این باره مناظرات و مباحثات شفاهی و کتبی داشت که نمونهٔ مکاتباتشان در نفحات الانس جامی نقل شده است

میرسید شریف جرجانی [سیدعلی‌بن محمد حسینی حنفی متوفی ۸۱۶ ه ق] در حواشی شرح تجرید اصل وحدت وجود را پذیرفته و گفته است که عقول عادی از عهدهٔ فهم آن بر نمی‌آید و طوری است ورای طور عقل.

بعضی تحقیق کرده‌اند که وجود سه اعتبار دارد؛ یکی « وجود بشرط شیئی»؛ دیگر«وجودبشرط لا»؛سدیگر «وجود مطلق‌لا بشرط ».

وحدت وجود متعلق بوجود مطلق‌لا بشرط است؛ واکثر کسانی که منکر آن اصل شده، وجود لا بشرط را با وجود بشرط‌لا، اشتباه کرده‌اند[1]

وحدت شهود

جماعتی از صوفیه که منکر وحدت وجودند؛ وازآن جمله همان علاءالدوله سمنانی در مقابل وحدت وجود اصطلاح تازه‌وضع کرده‌اند بنام وحدت شهود ؛ وباین سبب آن جماعت را «وحدت شهودی» در مقابل «وحدت وجودی» می‌گوییم

۱ـ برای شرح وتوضیح بیشتر این تحقیق که اشاره کردم رجوع کنید به مجالس‌المؤمنین وبستان‌السیاحه وطرایق‌الحقایق

ومقصود از «وحدت شهود» توحید الهی است از راه کشف و شهود عرفانی؛ نه بطریق متکلمان با دلیل عقلی وقیاس برهانی که مولوی در تعریض بدان گفته است

جز بمصنوعی ندیدی صانعی با قیاس اقترانی قانعی

اما بنظر ما این نوع از وحدت شهود با وحدت وجود که دیگر عرفا وصوفیه گفته‌اند منافات ندارد؛ یعنی لازمۀ وحدت شهود یا توحید شهودی این نیست که قضیۀ وحدت وجود باطل باشد.

شطحیات وحدت وجود

از آن گروه عرفا وصوفیه که معتقد بوحدت وجود و وحدت موجودند؛ گاهی کلمات حاد وتعبیرات زننده صادر شده که هرچند قابل توجیه وتاویل است؛ اما انصافاً خارج از حدود ادب و نزاکت عقلی و عرفانی است؛ وچون دور از فهم وادراك عقول وافهام عادی است؛ آن قبیل سخنان را ازمقولۀ شطحیات باید شمرد؛ مانند دعوی الوهیت وخدایی کردن؛ یا همه چیز را نعوذبالله، خداگفتن؛ وامثال این کلمات که شرعاً وعقلا ناپسند وناهنجار است.

باز اگر این قبیل سخنان از سالکان مجذوب در حالت جذبه و و استغراق وبیخودی ربوبی، وجنون عشق وشوق قرب الهی سر زده باشد، قابل عفو واغماض است؛ چراکه بردیوانه حرجی نیست؛ وبقول مولوی «برده ویران خراج وعشر نیست»؛ اما صدور این قبیل شطحیات از اشخاص عاقل مختار که بویی از عالم جنون جذبه و استغراق عشق

عرفانی نبرده‌اند؛ بنظرما فضولی و ژاژخایی‌است؛ مانند این‌نوع اشعار خنك بی‌مزه که زبانزد طلاب متکلف وجهال مستصوف شده‌است:

قطره بگریست که از بحر جداییم همه
بحر بر قطره بخندید که ماییم همه
باری از نکتهٔ توحید اگر آگاهی
جز خدا چون‌دگری نیست خداییم‌همه

عجب است، اگر جز خدا هیچ چیزدیگر نیست؛ و این سخن درست‌است که «لَیْسَ فی‌الوُجودِ الاالـلّه»؛ پس (ما) و (شما) کیستیم و و چیستیم که خدا باشیم یا بندهٔ خدا!.

مطابق روح وحدت وجود وموجود؛ جزیك هستی‌حقیقی مطلق که‌وجود حق‌تعالی است، وشریك و ضدو ندّ نیز ندارد، سایرموجودات همه شؤون خیالی و تعینات اعتباری‌اند؛ و بقول مولوی

ماکه‌ایم اندر جهان پیچ پیچ چون‌الف،اوخودچه‌دارد،هیچ‌هیچ

جامی که یکی از معتقدان جدی وحدت وجود وموجود است و در این مسلك یك‌جا ویك‌دست‌تسلیم فکر مُحیی‌الدین بودمی گوید

من وتو در میان کاری‌نداریم بجز بیهوده پنداری نداریم

پس این‌گونه کلمات بی‌ریخت بی‌اندام که «ماهمه خداایم» یا «همه چیز خدااست» و امثال آن را جز بر بیهوده‌گویی و یاوه‌سرایی حمل نباید کرد.

شمس‌تبریزی‌می گفت گویندهٔ«سبحانی،مااعظم‌شانی»و«انی اناالله» هنوز در سلوك راه‌حق و وصول بحق؛ ناقص و نارسیده بودند؛ و گرنه هرگز از «انا» و «انی» یعنی‌از من ومای خود دم نمی‌زدند؛ و غیر از

«هــو» یعنی «هو الله» و «سبحانه ماعظم شانه» نمی‌دیدند و نمی گفتند [مقالات شمس].

خدا رحمت کند همای شیرازی را چه خوب نکتهٔ توحید گفته و گوهر تحقیق سفته است

باتو دم از اتحاد شرط ادب نیست

تــو نیی از مـا، ولیك مازتو هستیم

آری کسی که این مرتبه از کمال نصیب او شد که بمقام قرب وصال و اتصال بحق رسید؛ یعنی شخصیت و تعین وجودی او در وجود حق محو و فانــی شد؛ وهستی او در بحر هستی مطلق مستغرق و مستهلك گردید؛ همچون پروانه‌یی است که در شعلهٔ شمع سوخته؛ وبقول سعدی «آن سوخته را جان شد و آواز نیامد»

وین مدعیان در طلبش بی‌خبرانند آن را که خبر شد خبری باز نیامد

واگر سخنی ازاین قبیل مردان کامل و برگزیدگان حق، درعالم صحو و اثبات، وسفر ازحق بخلق درمقام تــوحید صادر شود، جز این قبیل نیست که می گویند «همه اوست» و «لااله‌الاهو» و «هو یامن‌هو، یا من‌لیس هو‌الاهو» و اگر کلمه‌یی ظاهراً بر خلاف آن کلمات از امثال «بایزید بسطامی» و «منصور حلاج» درحال محو وطمس وسکر جذبه و استغراق، یابرسبیل استدراج ربوبی صادر شده باشد اولا ممکن است که درباطن‌رمز همان کلمات؛ یعنی «اناالحق» ایشان‌در معنی «هوالحق» باشد؛ وانگهی نبایدهر کس خود را با آن وجودهای نادر قیاس کند

کار پاکان را قیاس ازخودمگیر گر چــه باشد درنوشتن شیرشیر

ودست آخر بهترین تأویل آن قبیل سخنان را که‌از نوادر عرفاوصوفیه سرزده است از مولوی بشنوید

۱۱- پیوستن بحق، و نیست شدن در هستی مطلق
و اتحاد نوری، نه‌حلول و اتحاد حلولی

مولوی درمجلد چهارم مثنوی شریف درقصهٔ «سبحانی ماا عظم شأنی» گفتن ابویزید قدس‌الله‌سره وتاویل وتوجیه گفتار او بیانی بسیار شیرین و نغزو لطیف دارد که بطور خلاصه چندبیت آن را نقل می‌کنم

با مریدان آن فقیر محتشم
بایزید آمد که نك یزدان منم

گفت مستانه عیان آن ذوفنون
لا اله الا انا، ها فاعبُدون

چون گذشت آن حال وگفتندش صباح
تو چنین گفتی و، این نبود صلاح

گفت این بار ارکنم آن مشغله
کاردها در من زنید آن دم‌هله

حق منزّه از تن و من باتنم
چون چنین گویم، بباید کُشتنم

نقل[۱] آمد، عقل او آواره شد
صبح آمد شمع او بیچاره شد

۱- موافق طبع نیکلسون، ودر نسخ دیگر «عشق آمد».
توضیحاً «نقل» بضم نون اینجامجازاً بمعنی شراب آمده ومقصود سکرجذبه و سرمستی حالت استغراق وخلسهٔ ربوبی است، مأخوذ ازتنقل باده‌خواران، مولوی در جای دیگر این کلمه را صریح وواضح در معنی شراب آورده است باقرینه وقید نوشیدن

تا که نفریبد شما را شکل من — نقل من نوشید پیش از نقل من

عقل، سایه‌ی حق بود، حق آفتاب
سایه را با آفتاب او چه تاب
چون پری غالب شود بر آدمی
گُم شود از مرد، وصف مردمی
هر چه گوید او، پری گفته بود
زین سری نه، زآنسری گفته بود

چون پری‌را این دم و قانون بود — کردگار آن پری، خود چون‌بود
اوی او رفته، پری خود او شده — ترك بی‌الهام، تازی‌گو شده
باده‌بی را می‌بود این شر وشور — نورحق را نیست آن‌فرهنگ‌وزور
که تورا ازتو بکل خالی‌کند — توشوی پست، او سخن عالی‌کند
گرچه‌قرآن ازلب‌پیغمبرست — هرکه‌گویدحق‌نگفت، اوکافرست
چون همای‌بی‌خودی پروازکرد — آن سخن را با یزید آغاز کرد

شنیدید که جان‌کلام مولوی در تأویل «سبحانی» گفتن «بایزید» مسألۀ فناء فی‌الله وبقاءبالله است؛ یعنی نیست شدن درهستی مطلق؛ و پیوستن بوجود منبسط حق، که مقام وصال و آخرین درجۀکمال انسانی است.

***

درمجلدپنجم ذیل داستان «پرسیدن معشوقی عاشق راکه توخود را دوست‌تر داری یامرا، گفت من ازخود مرده‌ام و بتو زنده؛ اگر خود را دوست دارم‌تورا دوست داشته‌ام؛ واگر تورا دوست داشته‌باشم‌خود

را دوست داشته‌ام.

هر که را آینه‌ی یقین باشد گرچه خود بین خدای بین‌باشد

نیز همان منطق فناء وبقاء را باتشبیهات وتمثیلات دیگر تکرار می کند؛ در ضمن برای تأویل «اناالحق» و «اناالله» گفتن «حلاج» همان توجیه‌راکه برای «بایزید» آورده‌بود می‌آورد؛ ومی‌گوید «اناالحق» او درمعنی «هوالحق» بود؛ وتاکید می کند که این‌معنی ازجهت‌اتحادنوری است نه از راه حلول و اتحاد حلولی؛ یعنی بسبب همان سلب تعین اعتباری، و اندکاك انیت امکانی است، در هویت مقدسهٔ مطلقهٔ الهی مانند حدیدهٔ‌مُحمّاة؛ یعنی آهنی که در کوره‌گداخته شود و رنگ و خاصیت آتش پیداکند؛ یا همچون‌سنگ که در اثر تابش آفتاب، از حالت تیرگی سنگی بیرون‌آید، و مبدل بگوهر لعل ناب و یاقوت و الماس روشن‌آبدارگردد

در داستانی که اشاره‌کردم مولوی اززبان عاشق‌به‌معشوق می‌گوید

گفت من در تو چنان فانی شدم
که پُرم من از تو، از سر تاقدم

بر من از هستی‌من جز نام نیست
دروجودم‌جزتو ای‌خوش کام‌نیست

همچوسنگی کوشودکل لعل ناب
پُر شود او از صفات آفتاب

وصفِ آن‌سنگی نماند اندراو
پُرشورازوصف‌خور، اوپشت‌ورو

بعد از آن گر دوست دارد خویش را
دوستی خود بود آن ای فتی

خواه خود را دوست دارد لعل ناب
خواه یا او دوست دارد آفتاب

اندرین دو دوستی خود فرق نیست
هر دو جانب جز ضیای شرق نیست

پس نشاید که بگوید سنگ انا
کو همه تاریکی است اندر فنا

مولانا پس از این مقدمه که شنیدید منتقل به «انا الحق» گفتن «منصور حلاج» می‌شود؛ وگفتار اورا با دعوی فرعون فرق می‌گذارد؛ باین که دعوی فرعون ناشی از انکار خدا وگفتار منصور ازجهت فناء و استغراق در خدا بود

گفت فرعونی انا الحق گشت پست
گفت منصوری انا الحق و برست

آن اَنارا لعنة‌الله در عقب
وین اَنارا رحمة‌الله ای مُحب

زانکه او سنگ سیه بد، این عقیق
آن عدو نور بود و، این عشیق

این اَنا، هُو بود، در سِرای فضول
ز اتحادِ نور، نز راه حلول

نیز درجای دیگر می‌گوید

چون انا الحق گفت شیخ و پیش برد   پس گلوی جمله کوران رافشرد

چون انای بنده شد، لا از وجود — پس چه ماندهین بیندیش‌ای عنود
گر تورا چشم‌است بگشا درنگر — بعدلا، آخر چه می‌ماند مگر
آنکه‌او بی درد باشدرهزن‌است — زانکه‌بی دردی‌اناالحق گفتن‌است
آن‌انا بی‌وقت گفتن لعنت‌است — وین‌انا دروقت‌گفتن رحمت است
آن‌انا منصور، رحمت شد یقین — و آن انا فرعون لعنت شد ببین

اناالحق گفتن‌منصور درادبیات فارسی

برسبیل‌جملهٔ معترضه می گویم که داستان «اناالحق» گفتن منصور حلاج؛ و آواز «اِنّی اَنااللّه» شنیدن حضرت‌موسی‌علیه‌السلام ازدرخت طور که درقرآن مجید آمده، مضامین‌لطیف عالی عرفانی‌بدست شعرا و گویندگان داده، و اشعار نغز بدیع در ادبیات ما بوجود آورده است. حافظ‌می گوید

گفت آن یار کزو گشت سردار بلند
جرمش این‌بود که اسرارهویدامی کرد

***

چومنصورازمراد، آنان که‌بردارندبردارند
بدین‌درگاه‌حافظ‌راچومی‌خوانندمی‌رانند

شیخ محمودشبستری درگلشن‌راز گفته است بطوراستفهام‌انکاری

روا باشد اناالحق بر درختی — روا نبود که گوید نیک‌بختی

حاجی‌ملاهادی سبزواری که درشعرفارسی «اسرار»تخلص‌میکرد درغزلی که به‌استقبال حافظ «روشن ازپرتو رویت نظری نیست که نیست» بطور نفی درنفی که موجب اثبات‌باشد ساخته است می گوید

موسیی نیست که آواز اناالله شنود
ورنه این زمزمه در هر شجری نیست که نیست

فروغی بسطامی گفته است

مرید جذبهٔ بی‌اختیار منصورم که سر عشق تو را درمیان میدان گفت

***

آنکه در عشق سزاوار سردار نشد
هرگز از حالت منصور خبردار نشد

۱۲- استحاله و تبدل ذات و صفات در اثر فناء و بقاء

باز در تأیید و تکملهٔ مطالب قبل می‌افزایم که مولوی درمجلد دوم مثنوی شریف آنجاکه پیرامن فنای سالك در شیخ، وفنای شیخ درحق، واتحاد نوری یا وحدت ظهوری اولیای خدا و مشایخ کامل راستین، باحق، گفت‌وگو می‌کند، وظهور این احوال یعنی استحاله وتبدل ذات وصفات راکه دراثر نیست‌شدن تعینات بشری در هستی ربوبی، بعث‌بعد ازموت ورستاخیزمعنوی مـی‌خواند ودرضمن بیاناتش اشاره‌بحکایت «اناالحق» گفتن «حلاج» نیز می کند، گفته است؛ خوب گوش کنید:

این قیامت زان قیامت کی کم است
آن قیامت زخم واین خودمرهم است

هر که دید این مرهم اززخم ایمن است
هر بدی کاین حُسن دید، اومحسن است

نان مرده چون حریف جان شود
زنده گردد نان و عین آن شود
هیزم تیره حریف نار شد
تیرگی رفت و همه انوار شد
در نمکسار ار خر مرده فتاد
آن خری و مردگی یک سو نهاد
صبغة‌الله هست، رنگ ِخُم هو
پیسها یک رنگ گردد اندر او
چون در آن خُم افتد و گوییش قُم
از طرب گوید منم خُم، لاتُلم
آن‌منم خُم، خودانا‌الحق گفتن است
رنگ آتش دارد، الا آهن است[1]
رنگ آهن محو رنگ آتش است
ز آتشی می‌لافدو خامُش‌وش است
چون بسرخی گشت همچون زرکان
پس انا نار است، لافش بی زبان
شد زرنگ و طبع آتش محتشم
گوید او، من آتشم، من آتشم
آتشم من، گر تو را شک است وظن
آزمون کن دست را بر من بزن

۱ـ مقصود ظهور آثار ربوبی است از اولیای خدا در کسوت بشری «ما انا الا بشر مثلکم یوحی الی».

آتشم من، گر تو را شد مشتبه
روی خود بر روی من یک دم بنه
آدمی چون نور گیرد از خدا
هست مسجود ملایک زاجتبا
نیز مسجود کسی کو چون ملک
رسته باشد جانش از طغیان وشک

۱۳- جان سخن

دراعتقادمولوی بوحدت‌وجودووحدت موجود

در فصول قبل راجع باین موضوع سخن رفته است، اینجا می‌خواهم آخرین سخن را در بارهٔ اعتقاد مولوی باین مسائل بطور خلاصه و مختصر بگویم، و طومار این مبحث را که کتابها و رساله‌ها بفارسی وعربی درآن نوشته‌اند، و باز هم جای تألیف‌تازه باقی است، در هم بپیچم، وسرگفت وگو را درمباحث دیگر بازکنم.

خلاصه و جان مطلب این است که مولوی نیز بوحدت وجود و وحدت موجود، و ظهور وحدت درکثرت، و دیگر فروع و جزئیات این مسائل معتقد است؛ اما نه بآن کیفیت که پیروان مفرط تندرو آن عقیده گفته‌اند.

مولوی نیز می‌گوید «در دو عالم غیر یزدان نیست کس»[1] و«هر چه جز واحد ببینی آن بُت‌است»[2] و

۱- مصراع قبلش «استخوان و باد روپوش است وبس».
۲- مصراع اولش «مثنوی ما دکان وحدت است.»

گر هزارانند یك تن بیش نیست　　جز خیالات عدداندیش نیست

وجود واحد حقیقی را همچون دریا، و تعینات و نمودهای عالم هستی همه را همچون جنبش امواج و کفهای دریا می‌خواند

جنبش کفها زدریا روز و شب　　کف همی‌بینی، نه دریاای عجب

لاجرم سر گشته گشتی از ضلال　　چون حقیقت شدنهان، پیدا خیال

نیست را بنمود هست آن‌محتشم　　هست را بنمود بر شکل عدم

بحررا پوشید و کف کرد آشکار　　باد را پوشید و بنمود او غبار

***

بحر وحدانی است، فرد وزوج نیست

گوهر و ماهیش غیر موج نیست

ای محال وای محال اشراك او

دور از آن دریا و موج پاك او

نیست اندر بحر شرك و پیچ پیچ

لیك با احول چه گویم، هیچ هیچ[1]

باری مولوی همهٔ این حرفها را می‌گوید، اما هرگز نمی‌گوید «ما خداایم» یا «همه‌چیز خداست» و «خدا عین اشیاء است» و «عالم‌همه حق است»؛ و امثال این کلمات را هرچند که تأویل و محمل عرفانی داشته باشد؛ هیچ کجا برزبان نمی‌آورد؛ خوب پیدا است که دردل او نیزاین قبیل عقاید راه ندارد؛ وروح او ازاین‌گونه عبارات بیزاراست.

۱ — تتمهٔاین ابیات را باشواهد دیگر ازگفته‌های مولوی در این‌موضوع پیش‌گفته‌ایم ودر صفحهٔ ۱۹۵—۱۹۷ طبع شده است.

شنید که مولوی «انـا الحق» گفتن منصور، و «سبحانی» گفتن بایزید را چگونه تأویل و توجیه کرد؛ اما در مذاهب هندوان و مکتب محیی‌الدین و اتباع افراطی او، آن قبیل سخنان و دعاوی از هر بشری بل‌که از هر موجودی صادر شده باشد مقبولست و احتیاج بتوجیه و تأویل ندارد.

معروفست که محیی‌الدین بر پیروان حضرت مسیح علیه‌السلام، از این جهت اعتراض نداشت که اورا فرزند خدا و دارای روح‌الوهیت و ربوبیت دانسته‌اند؛ بل‌که ایرادش این بود که‌چرا این منزلت را تنها بآن حضرت تخصیص داده‌اند؛ بایستی آن را تعمیم داده وگفته باشند هر بشری‌فرزند خدا، ومحل‌تجلی و مظهر روح‌الوهیت‌وربوبیت‌است.

اگر این‌سخن که‌گفتیم واقعاً ازمحیی‌الدین هم نباشد؛ قطعی است که‌هندوان وگروهی کثیر از وحدت وجودی‌ها و وحدت موجودی‌های تند غلیظ صوفیه دارای‌همین عقیده بوده‌اند!

اما مولوی هرگز آن عقیده را ندارد؛ وآن مقام و منزلت راابدا و مطلقا مابین جمیع افراد بشر تعمیم نمی‌دهد؛ بل‌کـه‌آن را منحصر و مخصوص بصنفی‌ممتاز می‌داند که طبقهٔ انبیا و اولیاء حـق و اقطاب و مشایخ راستین؛ و بطورکلی مصداق «انسان کامل» باشند؛ و سایرافراد بشر همه را فقیر و محتاج و نیازمند بآن صنف ممتاز می‌شمارد. ایـن عقیده کجا،و این که «ما همه‌خداایم» کجا!

۱۴- پاره‌یی از امتیازات مسلك مولوی

بادیگر طرق ومسالك عرفانی

روشن‌تر وعریانتر بگویم‌مولوی منزلت اتحاد وجودی، یااتحاد نوری و ظهوری اولیاء خدا و برگزیدگان حق را، باحق‌تعالی؛ وظهور و تجلی حق را درکسوت و مظهر بشری، یا تجسدلاهوت در ناسوت، و فروع و لوازم این مسائل را بهیچ وجه منکر نیست؛ بل‌که این امور همه جزواصول و ارکان طریقهٔ عرفانی اوست؛ اما نه از راه حلول، و نه از طریق وحدت وجود ووحدت موجود خشك‌تکوینی که درمذاهب و مسالك دیگر سراغ داریم؛ بل‌که‌بطریقی که مخصوص مسلك عرفانی اوست؛ ومن خلاصهٔ آن را اینجا می‌گویم.

فرق مابین طریقهٔ مولوی ودیگر مکتبها و مسلکهای عرفانی در بارهٔ مسائل فوق چهارچیز است

۱- مولوی این امور را از راه فناء فی‌الله و بقاءبالله که درمثل همچون نیست‌شدن قطره در دریا، و تبدیل دانه به‌گیاه است، توجیه می‌کند؛ و بقول خودش «زاتحادنور نزراه حلول».

سیل چون‌آمد بدریا، بحرگشت ‌ ‌ ‌ دانه‌چون آمدبمزرع، گشت‌کشت

موم و هیزم چون فدای نار شد ‌ ‌ ‌ ذات ظلمانی او، انوار شد

در دل عاشق بجز معشوق نیست ‌ ‌ ‌ در میانشان فارق و مفروق نیست

بـر یکی اشتر بود، ایـن دو درا پس چه زُرغِـبّاً[1] بگنجد این‌دورا
هیچ کس با خویش زُرغباً نمود هیچ کس بـا خود بنوبت یار بود
آن‌یکیی نه کـه عقلش فهم کـرد فهم این موقوف شد برمرگ مرد
جزمگر مردی که‌پیش‌ازمرگ‌مرد[2] رخت هستی را بسوی یـار برد

و در این صورت است که منیّت آن مرد کامل واصل، باانیّت حق، متحد گشته؛ و «انا»ی او در معنی «هو» شده است.

این انا، هو بود در سرای فضول ز اتحاد نـور، نـز راه حـلول

مولوی می‌گوید اولیای خدا ظهور حق و تجلی نور حق‌درهیکل آدمی‌انـد؛ نه این‌که از جنس ذاتی حق باشند؛ یا وجود ایشان ظرف حلول خدای تعالی شده باشد؛ چنانکه حلولیها و وحدت موجودیهای هندی گفته‌اند

مـن نیم جنس شهنشه دور از او بـل‌که دارم در تجلی نور از او

۲ـ مولوی منزلت اتحاد باحق، و ظهور مقام ربوبیت رادرمظهر بشری؛ مانند حلولیان و وحدت موجودیهای خشك افراطی، مابین همهٔ افراد بشر تعمیم‌نمی‌دهد؛ بل‌که آن مقام ومرتبت را مخصوص ومنحصر

۱ـ اشاره است بحدیث معروف نبوی که به ابوهریره فرمودند «یـا ابا هریره زرغباً تزددحبا» یعنی دردیدار دوستان نوبت نگاه‌دار تادر دوستی برافزایی. غِب بکسر غین معجم و تشدید باء در اصل بمعنی یك روز در میان‌است؛ و در اصطلاح قدیم «حمی‌غب = تب‌غب» و «نوبهٔ‌غب» تب‌ونوبهٔ یك روز در میان است.

۲ـ اشاره است بجملهٔ «موتوا قبل‌ان‌تموتوا» که صوفیه آن رابعنوان‌حدیث نبوی نقل کرده‌اند.

بصنفی ممتاز از بشر می داند که مصداق کامل «انسان کامل» باشند.
مولوی معتقد است که مقام اتصال وپیوستگی روحانی بشر بحق تعالی؛ وظهور مقام ربوبیت درمظهر انسانی، اختصاص بصنفی ممتاز از برگزیدگان حق دارد که ازمبدأ خلقت، پاك و کامل برای رهبری و پیشوایی بشر خلق شده باشند.

مولوی فقط طبقهٔ انبیا و اولیای خدا، و ولی امر و قطب کامل هرزمان را مظهر تام وتمام حق می داند، نه از راه حلول یا وحدت موجود؛ بل که از طریق فنای مظهر در ظاهر ، و اتحاد ظاهر و مظهر؛ اما سایر افراد بشر را دارای این مرتبت نمی شمارد؛ و ازاین گروه هم کسانی را سعادتمند ورستگار می گوید که دراطاعت وپیروی وپیوند باآن صنف ممتاز بمقام فناوتسلیم محض رسیده؛واز شخصیت خود مرده، وبشخصیت پیر کامل و ولی امر زنده شده باشند

سایهٔ یزدان بود بنده ی خدا — مردهٔ این عالم و زنده ی خدای
دامن اوگیر زوتر بی گمان — تا رهی از آفت آخر زمان
کیف مدالظل، نقش اولیاست — کو دلیل نور خورشیدخداست
اندرین وادی مرو بی این دلیل — لااحب الافلین گو چون خلیل

***

هردمی او را یکی معراج خاص — بر سرفرقش نهدحق تاج خاص
صورتش برخاك وجان درلامکان — لامکانی فوق وهم سالکان
لامکانی نی که در وهم آیدت — هر دمی در وی خیالی زایدت
بل مکان و لامکان در حکم او — همچو درحکم بهشتی، چارجُو

تمایز و اختلاف ذاتی افراد بشر بایکدیگر

۳ـ مولوی میان افراد بشر از تمایز صنفی گذشته، در آن حداست که گویی تمایز واختلاف ذاتی نوعی وجنسی معتقد است؛ چراکه افراد کامل انسانی را اصلا از جنس دیگر افرادو اصناف بشر نمی‌شمارد؛ چنانکه گروه انبیا واولیا نیز هرچند ازیك صنف ممتاز شمرده می‌شوند، بازهمه در یك مرتبه نیستند «تِلكَ الرُسل[1] فضلنا بعضهم علی‌بعض: بقره ج ۲ آیه ۲۵۳»؛ « نوررا در مرتبت ترتیبهاست»

کار پاکان‌را قیاس‌از خود مگیر — گرچه باشد در نوشتن شیرشیر
جمله عالم زین سبب گمراه شد — کم کسی زابدال حق آگاه شد
همسری با انبیا برداشتند — اولیا را همچو خود پنداشتند
گفته اینك ما بشر، ایشان بشر — ما وایشان، بستهٔ خوابیم وخور
این ندانستند ایشان از عمی — هست فرقی در میان بی منتهی
هردوگون زنبورخوردنداز محل — لیك‌شدزان‌نیش وزین‌دیگرعسل
هردوگون آهوگیاخوردندو آب — زین‌یکی سرگین‌شدو،زان‌مشك‌ناب
هردونی خوردند ازیك آبخور — آن یکی خالی و این پر ازشکر
صد هزاران این چنین‌اشباه‌بین — فرقشان هفتاد ساله راه بین
این خورد، گردد پلیدی‌زوجدا — او خورد، گردد همه نورخدا
این‌زمین‌پاك‌وآن‌شوره‌است‌وبد — این‌فرشته‌ی‌پاك‌وآن‌دیواست‌ودد

***

۱ـ اشاره بگفتهٔ خود مولوی است که‌در اختلاف درجات ومراتب اولیا گوید

وآنکه زان قندیل کم مشکات ماست — نور را در مرتبت ترتیبهاست

جسمها چون کوزه‌های بسته‌سر   تاکه در هر کوزه چبود در نگر
آن یکی کوزه پر از آب حیات   وین یکی کوزه پراز زهر ممات
گر بمظروفش نظر داری‌شهی   ور بظرفش عاشقی تو گمرهی

اولیاءِ خدا و مردان کامل از جنس دیگر افراد بشر نیستند بل‌که خود نوعی جداگانه یا صنفی برگزیده و ممتازند

۴- یکی از اسرار و رموز عقاید و افکار و مسلك خاص‌عرفانی مولوی این است‌که افراد کامل مکمل انسانی و اولیای خدا و اقطاب راستین از جنس دیگر اصناف و طوایف بشر نیستند؛ بل‌که نژادی و صنفی یااصلاً نوعی عالی و ممتازندکه تنها در شکل و هیأت ظاهری با سایر افراد و اصناف بشر مشابهت دارند

«قُل انّما اَنَا بَشَرٌ مِثلکُم یُوحی اِلیَّ»؛

وهمین‌افرادکامل‌مکمل‌وبرگزیدگان‌حق‌اندکه‌درهردوره وزمانی بصورتی وکینونتی‌خاص برای‌هدایت ودستگیری‌بشر ظهورمی‌کنند،و هیچ‌عصروزمانی‌نیست‌که‌ازوجود آن‌رهبران‌وهادیان‌روحانی‌خالی‌باشد.

پس بهر دوری ولیی قائم است   تا قیامت آزمایش دائم است
مهدی وهادی وی‌است‌ای‌راه‌جو   هم نهان و ، هم نشسته پیش رو

* * *

مرغ جانها را درین آخر زمان   نیست‌شان از همدگر یك‌دم امان
هم سلیمان هست اندر دور ما   که دهد صلح و نماند جور ما

اولیای خدا مظهر کامل و آیینهٔ سرتا پانمای حق‌اند؛ ودر نیروی

علم و اراده و قدرت خلاّقه که در موجودات متصرف باشد، مشابهت بحق دارند؛ اما هرگز از جنس حق و ذات حق نیستند.

همچنان افراد عمومی عادی بشر نیز بصنف انبیا و اولیا و دیگر مردان کامل، بحسب ظاهر شباهت دارند؛ اما در واقع نفس‌الامر از جنس ایشان نیستند.

مولوی در هردو مرحله، یعنی هم دربارهٔ عدم جنسیت کاملان مکمل با سایر افراد بشر؛ و هم در این که با ذات یگانهٔ خدای تعالی یکی نیستند بلکه در وجود حق فانی شده‌اند، و در تجلی، نور از او می‌گیرند گفته است

من نیم جنس شهنشه، دور از او — بل که دارم در تجلی نور از او
نیست جنسیت ز روی شکل و ذات — آب، جنس خاک آمد در نبات

یعنی وجود آب و خاک در یکدیگر فانی شده و بشکل و صورت نباتی درخت و گیاه ظهور کرده‌اند؛ پس وحدت آنها از راه فنای متعین در لامتعین، و استهلاک جنس در فصل است؛ نه از راه حلول و اتحاد ذاتی.

جنس ما چون نیست، جنس شاه ما — مای ما شد، بهر مای او فنا
چون فنا شد مای ما، او ماند فرد — پیش پای اسب او گردم چو گرد
خاک پایش شو ز بهر این نشان — تا شوی تاج سر گردنکشان
ای بسا کس را که صورت راه زد — قصد صورت کرد و بر الله زد

۱۵- انبیا و اولیای خدا
همه در یک درجه و یک مقام نیستند

بطوری که در همین فصل و در فصول قبل اشاره کرده‌ایم عقیدهٔ مولوی موافق ظاهر صریح قرآن مجید است که انبیا و اولیای خدا همه در یک درجه و یک پایه و منزلت نیستند «تلك الرُسل فَضَّلنا بَعْضَهم علی بَعْضٍ».

و همانطور که مقام نبوت و رسالت درجات و مراتب مختلف گوناگون دارد تا ببالاترین پایهٔ خاتمیت می‌رسد؛ اولیای خدا نیزدارای مراتبی هستند تا بمرتبهٔ «خاتم‌الاولیاء» منتهی می‌شود؛ واختلاف مراتب نبوت و ولایت، وکسانی که بایشان می‌پیوندند و فیض می‌گیرند مانند اختلاف مراتب نور است در قوت و ضعف

پس امام حیّ قائم ، آن ولی است
خواه از نسل‌عمر، خواه ازعلی است
او چو نور است ، و خرد جبریل او
آن ولیّ کم از او ، قندیل او
وانکه زان قندیل کم، مشکات ماست
نور را در مرتبت ترتیبهاست
زانکه هفصد پرده دارد نور حق
پرده‌های نور دان چندین طبق
از پس هر پرده ، قومی را مقام
صف صفند این پرده هاشان تا امام

اهل صف آخرین از ضعف خویش
چشمشان طاقت ندارد نور بیش
وان صف پیش، از ضعیفی بصر
تاب نآرد روشنایی بیشتر
باز این دلهای جزوی چون تن است
با دل صاحبدلی کومعدن است

این عقیده که از مولوی شنیدید نیز از موارد اختلاف اوست با طایفه‌یی از وحدت موجودیها که مابین انبیا فرق نمی گذارند جز این که هر کدام را مظهر اسمی و صفتی از اسماء و صفات الهی می‌شمارند؛ و همچنین گروهی از اهل ظاهر که باستناد ظاهر آیهٔ شریفهٔ «لانُفَرِّق بین احدٍ مِنْ رُسُله: بقره ج۳ یه ۲۸۵» و «لانُفَرِّقُ بینَ اَحَدٍ مِنهم: بقره ج۱ یه۱۳۶» می‌گویند همهٔ انبیا و رسل در یك درجه بودند؛ و حال آنکه منظور اصلی در آیهٔ شریفه نه این است که عموم رسل در یك رتبه و یك منزلت بوده‌اند؛ بلکه مقصود تصدیق و تکذیب ایشانست؛ یعنی مؤمن ومسلمان حقیقی هیچ‌یك از رسولان و پیغمبران الهی‌را تکذیب‌نمی کند بلکه همه را در محل‌خودحق می‌داند تصدیق‌می کند.

تتمهٔ هردو آیه‌را می‌خوانم«آمن الرسول بماانزل الیه من ربه والمؤمنون کل آمن بالله و ملائکته وکتبه و رسله لانفرق بین‌احد من رسله وقالوا سمعنا و اطعنا غفرانك ربنا و الیك المصیر»؛ و «قولوا آمنا بالله و ما انزل الینا و ما انزل الی‌ابراهیم و اسمعیل و اسحق و یعقوب والاسباط و ما اوتی موسی و عیسی و ما اوتی النبیون من ربهم لانفرق بین احد منهم و نحن له مسلمون».

مخصوصاً تمام هردو آیه را خواندم. تامعلوم شود که فرق‌ننهادن مابین انبیا و رسل در چه مقامی است و وجهه و سیاق کلام اینجا متوجه چه منظور و ناظر بکدام مقصود است.

۱۶- وحدت تکوینی و تشریعی

باز هم باین نکته اشاره کرده‌ایم که وحدت وجود و موجود در واقع یك مسألهٔ علمی فلسفی و عرفانی است؛ ارتباط بوضع شرایع و ادیان ندارد؛ اما همانطور که گروهی از اهل ظاهر آن را از ارکـان و اصول اعتقادات مذهبی، و میزان وملاك کفر ودین شمرده‌اند؛ جماعتی از وحـدت مـوجودیهای وسیع المشرب نیز آن را از عـالم تکـوین بتشریع سرایت و تعمیم داده؛ و برخلاف آن دسته از کفار و زنادقه که همهٔ مذاهب و ادیان را باطل شمرده، و جمیع انبیا و رسل را تکـذیب نموده‌اند؛ اینان گفته‌اند که همهٔ مذاهب و ادیان، حق است؛ و هیچ آیین و شریعتی در عالم، حتی آیین بت‌پرستی و ستاره‌پرستی و آتش‌پرستی، و امثال آن باطل نیست؛ اختلاف مابین پیروان ادیان و ارباب مذاهب، نیز حق است؛ و مشاجرات و تعصبات مذهبی، همه همچـون امواج و کفهای دریاست؛ کافر و مؤمن هرکدام مظهری از حق و جلوه‌یی از وجـود مطلق‌اند، ودر عالم بی‌رنگـی موسی و فرعون یکـی است؛ و امثال این سخنان که در میان پاره‌یی از طرق و سلاسل صوفیه‌معمول و متداول است.

اما مولوی هرگز زیربار این حرفها نمی‌رود؛ او نه همهٔ مذاهب را باطل، و نه همه‌را حق می‌داند؛ پیش‌هم شنیدید که در مجلددوم‌مثنوی

شریف تحت عنوان «متردد شدن در میان مذهبهای مخالف و بیرون شو و مخلص یافتن» می‌گوید:

پس مگو کاین جمله دینها[۱] باطلند	باطلان بر بوی حق دام دلند
این حقیقت‌دان نه حقند این همه	نی بکلی گمرهانند این رمه
پس مگو جمله خیالست وضلال	بی‌حقیقت نیست در عالم، خیال
حق، شب قدر است درشبها نهان	تا کند جان هر شبی را امتحان
نه همه شبها بود قدر ای جوان	نه همه شبها بود خالی از آن
آنکه گوید جمله‌حق است، احمقی است	وانکه گوید جمله باطل، اوشقی است
چونکه حق و باطلی آمیختند	نقد و قلب اندر حرمدان[۲] ریختند
پس محک می‌بایدش بگزیده‌یی	در حقایق امتحانها دیده‌یی
تا شود فاروق این تزویرها	تا بود دستور این تدبیرها

***

خلاصه این که مولوی وحدت وجود و وحدت موجود تکوینی را معتقد است؛ یعنی هردو اصل را در عالم تکوین و ایجاد می‌پذیرد؛ اما این که همهٔ عالم حق است؛ و همهٔ شرایع و ادیان حق است؛ و سالك بمقامی می‌رسد که سراسر عالم‌را حق‌می‌بیند؛ ومابین انبیا و اولیا با سایر افراد بشر در نظر او فرق و تمایزی باقی نمی‌ماند؛ وکعبه و

۱ــ دمها: نیکلسون.

۲ــ حرمدان با حاء بی‌نقطه موافق طبع نیکلسون است؛ در نسخ دیگر «چرمدان» با «چ» سه‌نقطه است که در فرهنگها بمعنی کیسهٔ چرمی پول که بر کمر بندند تفسیر شده است رجوع شود به «لغت‌نامهٔ دهخدا» در «چرمدان»، و «حرمدان».

بتخانه، و مسجد و دیر و کنشت پیش او یکی می‌شود، و ملائکهٔ رحمت و غضب، و ابلیس و جبرئیل، در دیدگاه توحید او با یکدیگر آشتی می‌کنند و متحد می‌شوند؛ و نظایر این سخنان که در افواه و نوشته‌ها و آثار نظم و نثر گروهی از وحدت وجودیها دایر و سایر است، در نظر مولوی درست نیست؛ و آنچه از این قبیل گفته‌ها از وی می‌شنوید که موسی و فرعون را در عالم بی‌رنگی آشتی می‌دهد، و سرکشی و نفرت فرعون را، از کلیم می‌داند[1]؛ یا این که هستی مطلق را به دریا، و تعینات را به امواج و کفها و حبابها تشبیه می‌کند[2]؛ همه ناظر بجهان هستی و مربوط بعالم تکوین و ایجاد است؛ اما در مقام تشریع عقیدهٔ او همانست که همهٔ ادیان و مذاهب، حق نیست؛ چنانکه همه هم، باطل نیست

آنکه گوید جمله حق است احمقی است
وانکه گوید جمله باطل، او شقی است

اولیای خدا و مردان صاحبدل را هم از شمار دیگر افراد بشر نمی‌داند و می‌گوید

من نیم جنس شهنشه، دور از او — بل که دارم در تجلی نور از او
جنس ما چون نیست جنس شاه‌ما — مای ما شد، بهر مای او فنا

۱ــ نعلهای باشگونه است ای سلیم — سرکشی فرعون می‌دان از کلیم
مطابق طبع نیکلسون؛ و در نسخ دیگر «نفرت فرعون را دان از کلیم».

۲ــ جنبش کفها ز دریا روز و شب — کف همی بینی، نه دریا ای عجب

***

بحر وحدانی است، فرد و زوج نیست — گوهر و ماهیش غیر موج نیست

۱۷- میدان خیال وسیع‌تر، و جهان حس و رنك تنك‌تر از دایرهٔ هستی است، و توحید زانسوی عالم حس و خیال است

مولوی در بارهٔ توحید، تحقیقی عمیق و بیانـی بسیار لطیف و پرمغز دارد؛ باین‌قرار که چهارعالم حس و خیال و هستی و نیستی‌مطلق رابایکدیگر برمی‌سنجد ومی‌گوید:

دایرهٔ هستی از نیستی تنگ‌ترست؛ و میدان خیال از عرصهٔ عالم هستی وسیع‌تر؛ اما از عالم نیستی تنگ‌ترست؛ وجهان حس ورنگ از همهٔ‌آن عوالم تنگ‌ترست؛

و در دنبالهٔ این‌تحقیق علاوه‌می‌کندکه توحید،ماورای‌عالم‌حس و خیال است؛ اکنون بیان شیوای خود مولانا را بشنوید

تنگ‌تر آمد خیالات از عدم
زان سبب باشد خیال اسباب غم

باز هستی تنگ‌تر بود از خیال
زان شود در وی قمرها چون هلال

باز هستیِ جهان حس و رنگ
تنگ‌تر آمدکه زندانی است تنگ

علت تنگی است، ترکیب و عدد
جانب ترکیب، حسها می‌کشد

زان سوی‌حس، عالم توحید دان
گر یکی خواهی بدان جانب بران

امر کن یك فعل بود و، نون و کاف

در میان افتاد و معنی بود صاف

یعنی سبب تنگی دایرهٔ هر موجودی ترکیب و کثرت است و کثرت و دوگانگی مولود عالم حس و خیال است؛ و چون از عالم حس و خیال که کانون تعینات است بیرون رفتی بعالم وحدت و یگانگی خواهی رسید؛ پس اگر طالب عالم توحید باشی باید بدانی که از دایرهٔ حس و خیال بیرونست؛ اینجا چهار توضیح علاوه می کنم

۱- هرچند مولوی درمتن شعر فقط «زان سوی حس» گفته اما پیدا است که مقصود هردو عالم حس و خیال است؛ چراکه خیال نیز منبع کثرت و تعدد است.

۲- بیت آخر «امر کن یك فعل بود» مقصودش تمثیل است باین که امر «کن» در مقام وجود و ایجاد؛ یك ارادهٔ صافی و یك فعل بسیط وحدانی بیش نیست؛ که هیچ ترکیب و کثرت عدد در آن راه ندارد؛ اما در مقام تعبیر، حرف کاف و نون بمیان می‌آید و موجب ترکیب و کثرت می‌شود؛ باز چون بمعنی توجه کنی همچنان صاف و بدون شایبهٔ کثرت و تعدد است.

۳- اما این که میدان خیال وسیع‌تر از عرصهٔ عالم هستی است؛ از این نظر است که چه بسیار چیزها در عالم اندیشه و خیال می گنجد که در دایرهٔ هستی موجود نیست؛ وجود گرفتنی هم نیست؛ و «بسیار فرق باشد از اندیشه تا وصول».

۴- اساس ومبنای این سنجش که مولوی مابین عوالم چهارگانه کرده؛ یك اصل و یك قاعدهٔ کلی فلسفی است که موجودات هرقدر به

تجرد از ماده و مدت نزدیکتر باشند وسعت و احاطه و گنجایی وجودی آنها بیشتر و عرصهٔ جولانشان گشاده‌تر وفراختر وپهناورترست؛ و برعکس هرقدر بماده و مدت و جهان حس و رنگ نزدیکتر باشند دایرهٔ وجودشان تنگتر و سعه و احاطهٔ وجودی آنها کمتر است؛ و چون خیال بتجرد نزدیکتر از جهان هستی و عالم حس و محسوس است؛ طبعاً وسعت و احاطه‌اش بیشتر خواهد بود.

و سلسلهٔ موجودات همچنان باین نسبت بهم می‌پیوندد و بالا می‌رود تا بمقام نفوس کلی و عقول مفارقه می‌رسد؛ و از همه‌برتر ذات مجرد بسیط یگانهٔ مبدأ اولی و واجب‌الوجود است که «والله من‌ورائهم محیط: سورهٔ بروج ج ۳۰ قرآن کریم» و «الا انه بکل شیء محیط: سورهٔ فصلت ج ۲۵ یه ۵۴».

و امثال این کلمات را نیز که‌در تحمید وستایش‌حق‌تعالی‌است در ادعیهٔ‌مأثوره می‌خوانید«وبعلمه‌الذی‌احاط به کل‌شیءوبقدرته‌التی‌احاطت کل شیء».

پس ذات واجب‌الوجود تعالی شأنه مافوق عالم مجردات و مفارقات است؛ و بعد از آن نوبت بعالم عقول و نفوس می‌رسد؛ و همچنان در قوس نزولی‌می‌افتد تا بعالم خیال می‌رسد که دارای تجرد مثالی برزخی است ؛ یعنی برزخ و واسطهٔ مابین عالم مجردات و نشأهٔ طبیعت مادی جسمانی است؛ و ازآن پس عالم ناسوت و جهان‌حس و محسوس‌مادی‌هیولانی است‌که از همه عوالم وجود تنگ‌تر وپست‌تر و محدودترست.

۱۸- خصایص اولیا و پیغمبران و اقطاب و اصل و پیران و رهبران صاحبدل کامل مکمل

در فصول قبل دانستیم که در عقیده و مسلك عرفانی مولوی، مابین طایفهٔ اولیا و پیغمبران و اقطاب واصل و پیران و رهبران‌صاحبدل کامل مکمل؛ با دیگر طبقات واصناف بشر تجانس ذاتی‌نیست؛ وبطور کلی عالم با جاهل، و عاقل با نادان، یکسان نیست.

پس لازمهٔ آن تباین و عدم تجانس، این است که در خواص و لوازم احوال، و احکام و تکالیف قلبی و قالبی، و جسمانی وروحانی نیز با یکدیگر اختلاف و مباینت داشته باشند؛ یعنی درجمیع احوال و احکام مشارك و یکسان نباشند؛ و هر کدام از دوطایفه بخصوصیات اموری که‌نشانه ولازمهٔ شخصیت‌وجودی وتباین ذاتی آنهاازیکدیگرست مخصوص و ممتاز ومشخص باشند.

آن خصایص که مولوی درمواضع متفرقهٔ مثنوی شریف جای جای بدان اشاره کرده و درمعنی آن‌را میزان و ضابطهٔ شناختن اولیاء و رهبران راستین قرارداده ازاین‌قبیل است:

گر ولی زهری‌خورد نوشی شود

۱- هرگاه مرد کامل صاحبدل زهر بنوشد در مزاج او اثرشهد می‌بخشد؛ و برعکس اگر اشخاص ناقص جاهل انگبین بخورند در وجود ایشان بدل بزهر می‌گردد؛ شیخ فریدالدین‌عطار قدس‌سره‌العزیز می‌گوید

تو صاحب نفسی ای‌غافل میان خاك خون می‌خور
که صاحبدل اگر زهری خورد، آن انگبین باشد

مولوی در مجلد اول مثنوی همین‌بیت عطار را عنوان گفتارخود قرار می‌دهد و می‌گوید

صاحب دل را ندارد آن زیان | که خورد او زهر قاتل را عیان
او ز قعر بحر، گوهر آورد | از زیانها، سود بر سر آورد
کاملی گر خاك گیرد، زر شود | ناقص ار زر برد، خاکستر شود
چون قبول‌حق بودآن‌مردِ راست | دست او در کارها دست‌خداست
دست ناقص‌دست‌شیطانست‌ودیو | زانکه اندردام‌تلبیس[1] است‌وریو
جهل آید پیش او، دانش شود | جهل شد علمی که درناقص رود
هرچه گیرد علتی، علت شود | کفر گیرد کاملی، ملت شود

توضیحاً شهد و زهر، یا خاك و زر، و جهل وعلم، وکفر وملت، درگفته‌های مولوی همه برسبیل تمثیل است؛ و مقصود اصلی یك امر کلی است باین‌قرار که می‌گوید بساچیزها که برای عامهٔ مردم جاهل نادان، ناروا و حرام و موجب زیان و خسران؛ و همان‌چیز برای مردم عارف صاحبدل‌سودمند وحلال وطیب وطاهرباشد؛ وبالجمله‌بعض آنچه برعامه حرام است، بر خاصگان مباح و حلال است؛ برای این که امر ناروا ومحظور در مزاج عارف کامل‌مبدل به‌امرحلال و مباح می‌گردد؛ وآنچه برای عامه مضر و زیان‌بخش است در روح خواص نافع و سودبخش می‌افتد، نظیر این که اکل میته در حال ضرورت مباح؛ ودر

۱ــ تکلیف: نیکلسون

غیر آن صورت حرام است؛ چنانکه حکم صریح آن در آیهٔ شریفهٔ سورهٔ بقره بیان شده است «انّما حرم علیکم المَیْتَةَ والدّمُ و لحمُ الخنزیر و ما اهلَّ به لغیرالله فمن اضطُر غیر باغ ولاعادٍ فلا اثم علیه: ج۲ یه۱۷۳».

در ضرورت هست هر مردار پاك　　بر سر منکر ز لعنت بادخاك

مثَل تبدیل و استحالهٔ زهر به‌انگبین، و حرام به‌حلال، و کفر به‌ملت و دین، و اشباه و نظایر آن‌که از خصایص اولیاء و عارفان صاحبدل گفته شد، مثَل غذای صالح وفاسد است نسبت بمزاج سالم و علیل؛ چه‌برحسب قواعد پزشکی و بموجب حس و تجربه ثابت ومسلم است که غذا هرقدر ذاتاً صالح و نافع باشد، در مزاج فاسد مریض، تبدیل بخلط فاسد و باعث ضعف و شدت بیماری مریض می‌شود؛ و برعکس غذای فاسد، در مزاج سالم و بنیهٔ قوی، زیان خطرناك نمی‌بخشد؛ بل‌که ممکن است مبدل بخلط صالح و مایهٔ قوت و نیروی تن و توش او گردد.

از سالم و مریض بگذریم؛ دونفر کارگر تندرست راکه یکی پیوسته درکار و حرکت و ورزش بدنی، و دیگری دائم در یك‌جا نشسته مثلاً مشغول کتابت و نقاشی باشد با یکدیگر مقایسه کنید و ببینید خواب و خوراك آنها درکمیت و کیفیت چه اندازه مختلف و متفاوت است؛ غذای سنگین چرب وشیرینی که برای کارگر ورزش‌کار لذیذ و گوارا و قوت جان است، معدهٔ پیشه‌وری‌که شغل او خالی ازحرکت و ورزش بدنی است طاقت هضم آن را ندارد؛ وچه بساکه در مزاج او تولید نفخ و ترشی معده و تلخی ذائقه می‌کند؛ چندانکه ممکن‌است

برای او خطر جان داشته باشد.

ازهمهٔ اینها گذشته انسان با ستوران وچهارپایان در روح حیوانی مشترك است، اما در خواص و آثار مخالف و مباین است.

معدهٔ آدم جذوب گندم آب — معدهٔ خر، که کشد در اجتذاب
شیر خر از نیمِ زیرینه رسد — آدمی را شیر از سینه رسد

***

در تمثیل معانی فوق خود مولوی بیانات بسیار لطیفِ شیرینِ بدیع دارد؛ از جمله در بیان این که ممکن است یك‌چیز در دو مورد دو خاصیت و دو اثر مخالف داشته باشد مثال به‌آب غوره و انگور و شراب می‌زند؛ که‌آب یك حقیقت و یك ماهیت بیش نیست؛ اما همین آب چون بدرخت تاك رسید، در مقام غورگی ، ترش ؛ و در مقام انگوری، شیرین؛ و درمقام‌خمری تلخ می‌شود؛ وچون درمقام سرکگی افتاد، باز ترش می‌شود.

پس نسبت مردم‌عارف صاحبدل بسایر خلق نیزمانند همان‌نسبت انگور است به غوره، و شراب؛ یعنی همان آب که در غوره حالت ترشی داشت، در انگور مزهٔ شیرین پیدا می کند؛ و باز در شراب بدل به‌تلخی می گردد.

باز در همان دفتر اول مثنوی ذیل تفسیر آیهٔ «مرج البحرین یلتقیان بینهما برزخ لایبغیان: سورهٔ الرحمن ج۲۷» می گوید

در مقامی هست، هم این زهرمار
از تصاریف خدایی خوشگوار

در مقامی زهرو در جایی دوا — در مقامی کفرو در جایی روا[1]
گرچه آنجا او گزند جان بود — چون‌بدینجا در رسد درمان‌شود
آب درغوره ترش باشد و لیك — چون‌به‌انگوری‌رسدشیرین‌ونیك
باز در خم او شود تلخ وحرام — در مقام سرکگی ، نعم‌الادام[2]
گرولی،زهری‌خوردنوشی‌شود — ورخورد طالب، سیه‌پوشی‌شود

***

نیز در تأیید همان مطالب که در دفتر اول است در دفتر دوم ذیل عنوان «گفتن عایشه حضرت مصطفی را علیه‌السلام که تویی‌مصلابهرجا نماز می‌کنی» می‌گوید

گفت پیغمبر که از بهر مهان — حق ، نجس را پاك گرداند بدان
کو اگرزهری خوردشهدی شود — تو اگر شهدی‌خوری زهری بود

۱ـ بعد از این بیت در متن نسخه‌های معمولی هشت بیت دیگر بهمین مضمون دارد؛ ازاین قبیل

در مقامی حنظل و جایی شکر — در مقامی خشکی و جایی مطر
در مقامی ظلم وجایی محض عدل — در مقامی جهل و جایی عین عقل
در مقامی عیب و در جایی هنر — در مقامی سنگ و در جایی گهر

و در طبع نیکلسون‌آن ابیات را در نسخهٔ بدل حاشیه ثبت‌کرده است.

۲ـ اشاره بحدیث نبوی «نعم‌الادام الخل» یعنی سرکه خوب‌نانخورشی است.

ادام بکسر اول بمعنی نانخورش است‌که در محاورات فارسی مأخوذ از ترکی «قاتق» می‌گویند.

کو بدل گشت و بدل شد کار او
لطف گشت و نور شد هر نار او

درمجلدششم نیز دربارهٔ اینکه یك‌چیز نسبت‌به‌اشخاص واصناف مختلف اثر مختلف ومتضاد می‌بخشدگفته است

هریکی ز اجزای عالم یك بیك
برغبی بند است و بر استاد فك
بریکی قنداست وبردیگرچوزهر
بریکی‌لطف‌است‌وبردیگرچو قهر
بریکی‌گنج‌است وبردیگرچومار
بریکی‌ورداست وبردیگرچوخار
بریکی‌آبست وبردیگر چوخون
بریکی اعجاز و بر دیگر فسون
بریکی نقص‌است وبردیگر کمال
بریکی هجر است و بردیگر وصال

کی خورد بنده‌ی خدا الا حلال

برفرض که سراسر عالم را حرام بگیرد، اولیاء و بندگان خاص خدا جز حلال نمی‌خورند

گر شود عالم پر از خون مال مال
کی خورد بنده‌ی خدا الا حلال[1]

۱ــ دفتر دوم ص۴۳۹ طبع نیکلسون

هرچند سطح فکر و گفتهٔ مولوی از این حرفها خیلی بالاتر و عمیق‌ترست؛ اما برای اثبات صحت این دعوی کافی است در نظر بگیریم که‌ممکن است‌یکی‌ازبندگان‌خاص خدا را در اثرمداومت‌عبادت وریاضت، حالت‌اضطرار جوع ومخمصهٔ‌گرسنگی‌دست بدهد، چندانکه بیم هلاك داشته باشد؛ و در این‌حال هر حرامی بر وی حلال می‌گردد.

علاوه می کنم که دربارهٔ این بیت حکایتی کرامت‌آمیز از شاه نعمة‌الله ولی متوفی ۸۳۴ ه‍ ق[1] و سلطان‌معاصرش امیرتیمور[۷۷۱-۸۰۷][2]؛ یا بقول معروف شاهرخ پسر امیر تیمور [۸۰۷-۸۵۰][3] نقل کرده‌اند که برای تفصیل آن می‌توانیدبتراجم احوال شاه نعمة‌الله در نامهٔ دانشوران و طرایق‌الحقایق و امثال‌آن رجوع کنید.

نیروی قدرت خلاقهٔ الهی اولیاء

۳- اولیای‌خدا دارای قدرت و نیروی اراده‌یی خلاقه‌اند که می‌توانند تیر از کمان جسته یعنی اجل و قضای محتوم را از راه بر-

۱- سید نورالدین نعمة‌الله ولی ولادتش پنج شنبه ۲۲ رجب ۷۳۱ و بقولی ۷۳۰- ووفاتش بضبط مجمل فصیحی خوافی ورسالهٔ عبدالرزاق کرمانی هم در روز پنج‌شنبه ۲۲ ماه‌رجب سنهٔ ۸۳۴ در ماهان کرمان اتفاق افتاد وبقعهٔ اوآنجا زیارتگاه خواص و عوام است.

۲- ولادت امیر تیمور در ۲۵ شعبان ۷۳۶ و وفاتش‌بضبط مجمل‌فصیحی خوافی ۱۷شعبان ۸۰۷ ه‍ ق در اترار واقع شده وسن او هنگام وفات ۷۰سال شمسی بوده است.

۳- تولد شاهرخ در سال ۷۷۹ و وفاتش ۲۵ ذی‌الحجه ۸۵۰ ه‍ ق است.

گردانند؛ و تمام این نیرو و قدرت از خداوند به‌ایشان عطا شده است

اولیا را هست قدرت از اله   تیر جسته باز گرداند ز راه

طاعت عوام گناه خواص است

۴ـ طاعت و عبادت عوام برای خواص مردان خدا، گناه‌است؛ و پیوستگی که آنها به‌درگاه‌حق‌تعالی‌دارند‌برای‌خواص‌حجاب‌است؛‌واین جمله از احادیث ماثوره یا کلمات معروف عرفاست که گفته‌اند «حسنات الابرار سیئات المقربین»؛ مولوی می‌گوید

طاعت عامه، گناه خاصگان   وصلت‌عامه، حجاب‌خاص‌دان

اولیا و مردان حق در ارتکاب خطا و گناه

۵ـ اولیا و مردان حق و رهبران راستین، گردگناه نمی‌گردند و مرتکب خطا نمی‌شوند، و بفرض این که احیاناً مرتکب گناهی شدند، چنانست که مرداری در بحر قلزم افتاده، یا قطره‌یی پلیدی در اقیانوس اطلس ریخته‌باشد؛ پیدا است که مثلا بیك‌ماهی مرده، یا یك قطرهٔ‌خون، دریای‌عظیم، آلوده و ناپاك نخواهد شد.

قوت ذات، و صفا و روشنی باطن، و عظمت نفس، و کمال روحانیت مردان حق، نیز همچون دریایی پهناور است که به‌اندك‌پلیدی گناه، آلوده و ناپاك نمی‌گردد؛ و خطایی که در جنب عظمت روح آن طایفه بس حقیر و ناچیز است، خلل به‌ارکان ولایت ایشان نمی‌رساند و موجب تنزل مقام ودرجهٔ روحانی آنها نمی‌شود؛ بل‌چنانست که‌پلیدیها در دریای ژرف، مستحیل بعنصر آب پاك؛ وگناهان در روح‌اولیا مبدل

بثواب می‌گردد، مانند مردار که چون به نمکلان افتاد به نمك تبدیل می‌شود؛ و در اثر این استحاله پلیدی و ناپاکی آن بطهارت و پاکی می‌گراید؛ زیراکه روح اولیا نمودار کارخانهٔ شگرف الهی است که «یبدل‌الله سیآتهم حسنات: سورهٔ فرقان ج۱۹ آیهٔ ۷۰».

حقیر معتقدم که با همین بیان عرفانی که خلاصهٔ آن را شنیدید و نظم شیوای دل‌انگیز آن را از خود مولوی خواهید شنید عقدهٔ مشکل مسألهٔ عصمت‌و تخطئهٔ انبیا که معرکهٔ آراء متکلمان اسلامی است گشوده، وموضوع نزاع منتفی خواهد شد؛ اکنون گفتار مولوی را بشنوید

در مجلد دوم مثنوی شریف ذیل عنوان «طعنه‌زدن بیگانه درشیخ، و جواب گفتن مرید شیخ اورا» می‌گوید

آن یکی یك شیخ را تهمت نهاد
کو بد است و نیست بر راه رشاد
شارب خمراست وسالوس وخبیث
مر مریدان را کجا باشد مغیث
آن یکی گفتش ادب را هوش‌دار
خرد نبود این چنین ظن برکبار
دور از او و، دور ازآن‌اوصاف او
که ز سیلی تیره گردد صاف او
این چنین بهتان منه بر اهل حق
کاین خیال تست برگردان ورق
این نباشد، ور بودای‌مرغ خاك
بحر قلزم را ز مرداری چه باك

نیست دون القلتین[1] و حوض خرد
کش تواند قطره‌یی[2] از کار برد
آتش ابراهیم را نبود زیان
هر که نمرودی‌است، گو می‌ترس از آن

دنبالهٔ همین عنوان «طعنه زدن بیگانه در شیخ» می‌گوید تهمت برشیخ زدند که جام می در دست، و خمخانهٔ شراب در خانهٔ اوست؛ اما چون به بازجویی رفتند دیدند که در جام و خمخانهٔ او همه عسل و انگبین است

شیخ گفت این‌خود نه‌جام‌است و نه می
هین بزیر آ، منکرا بنگر بوی
آمد و دید انگبین خاص بود
کور شد آن دشمن کور و کبود
در همه خم خانه‌ها او می ندید
گشته بد پر از عسل خم نبید

در همان احوال شیخ بمرید خاص خود می‌گوید برای من شراب ناب تهیه کن که بیمار شده‌ام و رنج بیماری به‌اضطرار می‌خواری کشیده است

گفت پیر آن دم مرید خویش را
رو برای من بجو می ای کیا

۱ــ تفسیر آن‌را پیش گفتیم؛ یعنی مقدار آب کُر یا آب کثیر که بملاقات پلیدی پلید نمی‌شود.

۲ــ کی تواند قطره‌اش: طبع نیکلسون.

که مرا رنجی است، مضطر گشته‌ام
من ز رنج از مخمصه بگذشته‌ام
در ضرورت هست هرمردار پاک
بر سر منکر ز لعنت باد خاک

برگزیدگان حق را عطا و بخشش بدون توقع سود و غرض است

۶- یکی از خصایص اولیا و برگزیدگان خدا این است که خوی الهی دارند؛ برخلاف عامهٔ خلق که هیچ سلامی بی‌طمع نمی‌کنند؛ و در هرعطایی انتظار چند برابر سود وعوض دارند؛ اولیای خدا اهل آز و طمع نیستند؛ فیض‌بخشی لازمهٔ وجود فیاض آنهاست؛ در مقابل عطا وبخشش خود هیچ توقع و چشم داشت سود و عوض ندارند؛ آفتابند که در همه‌جا و برهمه‌کس یکسان می‌تابند وگرمی و روشنایی می‌بخشند، بدون این که بها وعوضی بخواهند

آنکه بدهد بی امید سودها
آن خدای‌است، آن خدای‌است، آن خدا
یا ولی حق که خوی حق گرفت
نور گشت و تابش مطلق گرفت
کو غنی است جز او جمله فقیر
کی فقیری بی عوض گوید که گیر
تا نبیند کودکی که سیب هست
او پیاز گنده را ندهد زدست

این همه بازار بهر این غرض
بر دکانها شسته بهر این عوض
یک سلامی نشنوی ای مرد دین
که نگیرد آخرت آن آستین
بی‌طمع نشنیده‌ام از خاص و عام
من سلامی ای برادر والسلام

و در اثر همان خوی فیض بخشی و بخشندگی ذاتی است که عطای خود را از منکران نیز دریغ نمی‌دارند و از گفتن سخن حق و پند و موعظه در هیچ‌حال و از هیچ کس مضایقت نمی‌ورزند.

اولیا منت خدمت نمی کشند، باید منت ایشان کشیدن و با ادب خدمت کردن

۷- هرچند فیض‌بخشی، ذاتی اولیا و انبیاست و برهرکس بی دریغ و بدون توقع سود و عوض فیض می‌بخشند؛ ولیکن وظیفهٔ طالب حقیقی این است که در حضور اهل دل در هرحال ادب نگاه دارد، و منت ایشان بکشد و بجان و دل ایشان را خدمت کند؛ و آن طایفه چندان مناعت و استغنای طبع دارند که هرخدمتی را نمی‌پذیرند؛ و در مقابل هرنعمتی که از خلق برسد زیربار منت نمی‌روند

این رسولان ضمیر رازگو | مستمع خواهند اسرافیل خو
نخوتی‌دارندو کبری‌چون‌شهان | بندگی خواهند از اهل جهان
تا ادبهاشان بجاگه ناوری | از رسالتشان چگونه‌برخوری
کی رسانند آن امانت را بتو | تا نباشی‌پیششان راکع دوتو

هر ادبشان کی همی آید پسند | کآمدند ایشان ز ایوان بلند
نی گدایانند کز هرخدمتی | از تو دارند ای مُزوِّر منتی

در دفتر سوم در داستان انبیا و دعوت خلق که انبیا را «طبیبان الهی» خوانده است می‌گوید:

چون طبیبان را نگه‌دارید دل | خود ببینید و شویدازخودخجل
دفع این کوری بدست خلق نیست | لیك اکرام طبیبان از هدی است
این طبیبان را بجان بنده شوید | تا بمشك و عنبر آکنده شوید

و در دفتر دوم ضمن داستان ابراهیم ادهم گفته است

دل نگه دارید ای بی‌حاصلان
در حضور حضرت صاحبدلان
پیش اهل تن، ادب برظاهر است
که‌خدا زایشان، نهان‌را ساتر است
پیش اهل دل ادب بر باطن است
زانکه دلشان بر سرایر فاطن است
تو بعکسی، پیش کوران بهر جاه
با حضور آیی نشینی پایگاه
پیش بینایان کنی ترك ادب
نار شهوت را از آن گشتی حطب

توضیحاً آنچه در این خصیصه گفتیم با خوی فیض‌بخشی و کرم ذاتی مردان خدا که در خصیصهٔ قبل گفته شد منافات ندارد؛ زیرا که فیض‌بخشی عمومی بمنزلهٔ بار عام وصلای همگانی است؛ و خصوصیتی که اینجا ذکر کردیم بزم خاص و محفل دوستگانی است

مولوی خود متوجه این نکته بوده؛ و بدین‌سبب در دنبالهٔ ابیات فوق بر سر وظیفهٔ تبلیغ رسالت و کرم و بخشش عام رسولان و دیگر رهبران الهی رفته و گفته است

لیك با بی‌رغبتیهای ضمیر — صدقهٔ سلطان بیفشان وامگیر
اسب خود را ای‌رسول آسمان — در ملولان منگرو، اندر جهان

«جهان» اینجا فعل امر است از «جهاندن» و«جهانیدن»

فرخ آن ترکی که استیزه نهد — اسبش اندر خندق آتش جهد
گرم گرداند فرس را آنچنان — که کند آهنگ اوج آسمان
چشم را از غیر و غیرت دوخته — همچو آتش خشك‌وتر راسوخته
گر پشیمانی بر او عیبی کند — آتش اول در پشیمانی زند
خود پشیمانی نروید از عدم — چون ببیند گرمی صاحب قدم

یعنی‌آنکه دارای غریزهٔ جود و بخشندگی و کرم ذاتی است، هرگز از عطا و بخشش پشیمان نمی‌شود؛ و چون اولیا بخشندهٔ کریم و فیاض مطلق‌اند، و توقع اجر و پاداش از خلق ندارند، هرقدر هم‌در مقابل نعمتهای خود انکار و ناسپاسی ببینند، حالت تأسف و ندامت بایشان دست نمی‌دهد، و از کرده‌های خود پشیمان نمی‌شوند.

رهبران و طبیبان الهی برای نجات بشر خلق شده‌اند،خدمت ایشان‌بی‌شایبهٔ غرض‌وچشم‌داشت دست‌مزد و پای‌رنج است

۸ـ یکی از خصایص مردان حق و رهبران الهی و طبیبان‌نفوس

بشری که می‌توان آن را با خصیصهٔ ششم که در پیش گفتیم یکی کرد این است که این طایفه برای دست‌گیری و نجات بشر خلق شده‌اند؛ و بدین‌سبب است که بار سنگین هدایت خلق و درمان رنجوران روحانی را بجان و دل می‌کشند؛ و بوظیفهٔ تبلیغ رسالت و رهبری، بعموم‌خلق خدمت می کنند، بدون‌شایبهٔ غرض، و بی آنکه از کسی چشم‌داشت‌پاداش و دست‌مزد و پای‌رنج داشته باشند.

در آیهٔ شریفهٔ سورهٔ یونس از قول حضرت نوح نبی علیه‌السلام می‌گوید «فما سألتکم من اجر ان اجری الا علی‌الله: ج۱۱ یه۷۳»؛ یعنی من در مقابل خدمت هدایت و دست‌گیری و اصلاح نفوس خلق، از هیچ کس پاداش و دست‌مزد نمی‌خواهم؛ مگر از خدای تعالی و بس.

این مضمون در قرآن مجید مکرر از قول انبیا آمده است؛ از جمله در سورهٔ هود از قول حضرت هود علیه‌السلام «یا قوم لااسئلکم[1] علیه اجراً ان اجری الا علی‌الذی فطرنی افلا تعقلون: ج۱۲ یه۵۱».

و در سورهٔ شعراء [ج ۱۹] از قول پنج پیغمبر (نوح، هود، صالح، لوط، شعیب) پنج‌بار این‌آیه تکرار شده است «و ما اسئلکم علیه من‌اجرٍ ان اجری الا علی رب‌العالمین».

و کار دعوت و خدمت انبیا و اولیای خدا چنانست که گاهی ناز ابلهان می‌کشند، و رنج و عذاب دشمنان را بجان می‌خرند؛ و سخریه

۱ـ رسم‌الخط مصحف است و در غیر قرآن کریم «اسألکم» نوشته می‌شود.

و استهزاء و فسوس کافران[۱] و صفیر کشیدن و دستك زدن منکران و منافقان را[۲] برخود هموار می کنند و از طعن و تشنیع تیره دلان نمی‌هراسند بلکه هرقدر بر انکار مخالفان افزوده شود بر تبلیغ رسالت و مهربانی و عطوفت می‌افزایند تا بوظیفهٔ الهی خود عمل کرده باشند.

مضمون آنچه را که در این مقدمه گفتیم با عباراتی شیواتر و رساتر و عذب‌تر، خود مولوی معنوی؛ در دفتر دوم مثنوی شریف می گوید:

هر نبی می گفت[۳] با قوم ازصفا — من نخواهم مزد پیغام از شما

من دلیلم، حق شمارا مشتری[۴] — داد حق دلالیم هردو سری

چیست مزد کار من، دیدار یار — گرچه‌خودبوبکربخشدچل‌هزار

چل‌هزار او نباشد مزد من — کی بودشبه شبَه، دُرّعدَن

و در دفتر سوم از قول پیغمبران بقوم و امت خویش گفته است

۱ـ اشاره بآیهٔ کریمهٔ «و کلّما مر علیه ملأمن قومه سخروا منه قال ان تسخروا منافانا نسخر منکم کما تسخرون: سورهٔ هود ج۱۲ یه ۳۸» مربوط بداستان حضرت نوح که برای نجات قوم خویش کشتی می‌ساخت و ایشان او را مسخره می کردند.

۲ـ اشاره بآیهٔ شریفه «و ما کان صلوتهم عندالبیت الامکاء و تصدیة: انفال ج۱۰ یه۳۶» دربارهٔ کفار قریش که برای استهزاء و سخریهٔ پیغمبر اکرم علیه‌السلام صفیر می کشیدند و دستك می‌زدند.

۳ـ هر نبیی گفت: نیکلسون.

۴ـ اشاره است بآیهٔ «ان‌الله اشتری من‌المؤمنین انفسهم واموالهم‌بان‌لهم الجنة: توبه ج۱۱ یه۱۱۱» یعنی خداوند جان و مال مؤمنان را ببهای بهشت خریداری کرده است.

ما طبیبانیم شاگردان حق بحر قلزم دید ما را فانفلق
آن طبیبان طبیعت دیگرند که بدل از راه نبضی بنگرند
ما بدل بی‌واسطه خوش بنگریم کز فراست ما بعالی منظریم
آن طبیبان غذا اند و ثمار جان حیوانی بدیشان استوار
ما طبیبان فعالیم و مقال ملهم ما، پرتو نور جلال
آن طبیبان را بود بولی دلیل وین دلیل ما بود وحی جلیل
دست‌مزدی می‌نخواهیم از کسی دست مزد ما رسد ازحق بسی[1]
هین صلا بیماری ناسور را داروی ما یك بیك رنجور را

در دیباچهٔ دفتر ششم می‌گوید

لیك‌دعوت وارداست‌از کردگار با قبول و ناقبول او را چه کار
نوح نهصدسال دعوت می‌نمود دم بدم انکار قومش می‌فزود
هیچ از گفتن عنان واپس کشید هیچ اندر غار خاموشی خزید
زانکه از بانگ وعلالای سگان هیچ واگردد ز راهی کاروان
یا شب مهتاب از غوغای سگ سست‌گردد بدر را درسیر، تك
مه فشاند نور وسگ عوعو کند هر کسی برخلقت خود می‌تند
هر کسی را خدمتی داده قضا در خور آن گوهرش در ابتلا
چونکه‌نگذاردسگ آن‌بانگ‌سقم من مهم، سیران خودرا کی‌هلم
چونکه‌سرکه‌سرکگی‌افزون کند پس شکر را واجب افزونی‌بود
قهر،سرکه،لطف‌همچون‌انگبین کاین‌دو باشداصل هراسکنجبین
قوم بر وی‌سرکه‌ها می‌ریختند نوح‌را دریا فزون می‌ریخت‌قند

۱ــ از مقدسی: نیکلسون.

پس‌زسر که‌ی اهل‌عالم می‌فزود   قند او را بد مدد از بحر جود

هم‌در دفتر ششم در داستان‌شیخ ابوالحسن‌خرقانی وسوار بودن او بـر شیر در اثرریاضت تحمل جفای زن طعّانه،مـی گوید مشایخ و پیران طریقت در حقیقت بـر شیر مست سوارند؛ و همچـون اشتران بختی زیر محمل فرمان الهی‌اند؛ و تنها هدف و مقصد آنها اطاعت حق و ادای وظیفهٔ رهبری خلق است؛ نه از تحسین و آفرین کسی خوشحال می‌شوند؛ ونه ازطعن وتشنیع عوام اندیشه دارند؛ محض نـورند، و از همهٔ اوهام و تصویرات، دور

تو یقین می‌دان که هرشیخی که هست

هم سواری مـی کند برشیر مست

گرچه آن‌محسوس‌و،این‌محسوس‌نیست

لیك آن بـر چشم جان ملبوس نیست

صدهـــزاران شیر، زیـر رانشان

پیش دیـده‌ی غیب‌دان ، هیزم کشان

یعنی هرشیخ راهبری مانند شیخ ابـوالحسن خرقانی در ظاهر هیزم‌کش است؛ اما درباطن و درپیش دیدهٔ غیب‌دان و چشم غیب‌بین، برشیر سوار است؛ و هرچند آن شیر بچشم ظاهر محسوس نباشد، برچشم جان پوشیده و پنهان نیست

باز در دنبالهٔ‌آن ابیات از قول شیخ می‌گوید

گرنه صبرم می‌کشیدی بار زن   کی کشیدی شیر نر بیگـار من

اشتـران بُختییم انـدر سبق   مست و بی‌خودزیرمحملهای‌حق

من نیم در امر وفرمان، نیم‌خام   تا بیندیشم من از تشنیع عـام

عام ما و خاص ما فرمان اوست جان‌ما بر رودوان‌جویان‌اوست

دورم از تحسین وتشویقش‌همه فارغ ازتکذیب وتصدیقش‌همه

ضمیر «تشویقش، تصدیقش» به‌آن زن ناسازگار بر می‌گردد

فردی ما جفتی ما نه ازهواست
جان ماچون مُهره‌دردست‌خداست

ناز آن ابله کشیم و صد چو او
نی ز عشق رنگ و، نی سودای بو

این‌قدر خود درس شاگردان‌ماست
کر و فر ملحمهٔ[1] ما تا کجاست

تا کجا، آنجا که جا را راه نیست
جز سنا برق[2] مه الله نیست

از همه اوهام و تصویرات دور
نور نور نور نور نور نور

عارفان صاحبدل از اسرار غیب وسرایر خلق آگاهند

۹ـ عارفان صاحبدل وبندگان خاص الهی از اسرار و رموز غیب، و پنهانیها و سرایر احوال و اوضاع و ضمایر خلق آگاهی دارند؛

۱ـ ملحمه بفتح میم و حاء بی‌نقطه بمعنی کارزار سخت و حادثهٔ خطیر هولناك و موقع خطرناك است مخصوصاً در میدان جنگ.

۲ـ اقتباس ازآیهٔ شریفهٔ «یکاد سنا برقه یذهب بالابصار: سورهٔ نور ج۱۸ یه۴۳».

حتی این که حال هر کسی را بهتر از خود او می‌دانند

پاسبان آفتابند اولیا در بشر واقف ز اسرار خدا
بندگان خاص علام‌الغیوب درجهان جان جواسیس‌القلوب
در درون‌دل درآید چون خیال پیششان مکشوف باشد سر حال
آنکه واقف‌گشت بر اسرار هو سر مخلوقات چبود پیش او
آنکه بر افلاك رفتارش بود برزمین رفتن چه دشوارش بود

***

شیخ واقف گشته از اندیشه‌اش شیخ‌چون‌شیراست‌ودلها‌بیشه‌اش
چون رجا وخوف‌دردلها روان نیست بروی مخفی اسرار نهان
دل نگه‌دارید ای بی‌حاصلان در حضور حضرت صاحبدلان
هرچه زیر چرخ هستند امهات از جماد و از بهیمه و زنبات
هریکی از درد غیری غافلند جز کسانی که نبیه وعاقلند
آنچه صاحبدل بداند حال تو تو ز حال خود ندانی ای عمو
آنچه بیند درجبینت اهل دل کی‌ببینی‌درخود،ای ازخودخجل

مولوی در تعلیل خاصیت غیب‌دانی و اشراف بر ضمایر خلق می‌گوید:

غفلت از تن‌بود، چون تن‌روح شد
بیند او اسرار را بی‌هیچ بد

کلمه «غفلت» دراین بیت ظاهراً اشاره است بآیهٔ شریفه «لقد کنت فی‌غفلة من هذا فکشفنا عنك غطاءك فبصرك‌الیوم حدید: سورهٔ ق ج۲۶»؛ و دنبالهٔ این بیت درتمثیل می‌گوید:

چون زمین برخاست از جو فلک
نی شب و نی سایه ماند لی ولک
هرکجا سایه است و شب یاسایگه
از زمین باشد نه از خورشید و مه

ولادت دوم و تبدیل مزاج روحانی

مولوی باز در مقام تعلیل خاصیت وقوف اولیا بر مغیبات گفته است

چون دوم بار آدمی‌زاده بزاد — پای خود بر فرق علتها نهاد
علت اولی نباشد دین او — علت اخری[1] ندارد کین او

مقصودش از «علت اولی» عقل کلی و نفس کلی است که مبادی و علل عالیهٔ اشیاء اند؛ و علت اخری، علل و اسباب جزوی و مبادی قریب و مباشر امور است

می‌پرد چون آفتاب اندر افق — باعروس‌صدق وصفوت برتتق[2]
بلکه بیرون از افق وز چرخها — بی‌مکان باشد چوارواح ونهی
بل‌عقول ماست سایه‌های او[3] — می‌فتد چون سایه‌ها[4] درپای او

۱ــ جزوی: نیکلسون.
۲ــ صدق و صورت چون تتق: نیکلسون.
۳ــ بل عقول ما چو سایه‌ای عمو: طبع علاءالدوله و میرزا محمود.
۴ــ می‌فتد از هرطرف: علاءالدوله و میرزا محمود.

ولادت ثانی و تبدیل مزاج روحانی پایه و شرط اصلی مکتب عرفانی مولوی و عرفای محقق است

مولوی درباره «ولادت دوم» جای دیگر هم گفته است

زادهٔ ثانی است احمد درجهان   صد قیامت بود او اندر عیان

این تعبیر مأخوذ است از یکی از کلمات منسوب بحضرت عیسی علیه‌السلام که‌گفت «لن یلج ملکوت السموات من لم‌یولد مرتین» یعنی کسی بملکوت آسمانها راه نمی‌یابد مگر آنکه دوبار متولد شده باشد.

و این معنی با جملهٔ پر مغز «موتوا قبل ان تموتوا» که مابین صوفیه و ارباب سیر و سلوك سخت معروف و متداول است مربوط می‌شود؛ مولوی می‌گوید:

زانکه پیش ازمرگ او بوده است نقل

این بمردن فهم آید نی بعقل

* *

ای‌خنك آن‌را که پیش از مرگ مرد

یعنی او از اصل این رز بوی برد

* *

مرگ تن هدیه‌است براصحاب راز

زر خالص را چه نقصانست گاز

مولوی و دیگر محققان صوفیه در پیرامن هردوجملهٔ فوق شرح و تفصیل بسیارگفته و نوشته، و آن را پایه و شرط اصلی و رکن‌اساسی

سیر و سلوك عرفانی و طی مدارج و مراتب کمال انسانی شمرده‌اند؛ و حاصلش این است که انسان از حیات تیرهٔ جسمانی شهوانی و اخلاق رذیلهٔ نفسانی، بمیرد؛ و بحیات روشن روحانی و خصال حمیدهٔ انسانی زنده شود؛ همانطور که مردم جاهل نادان؛ دراثر رنج تحصیل وپیمودن مراحل علمی، از حیات جهل می‌میرد؛ و بحیات علم و دانایی زنده می‌شود؛ و همچنان که اشخاص فاسق تبه‌کار، در اثر توبه و انابت و ریاضت، یادستگیری وتلقین ذکر مشایخ، از عالم فسق و تبه‌کاری بیرون می‌آیند و بجرگهٔ نیکان و نیکوکاران می‌پیوندند؛ یعنی در واقع مزاج روحانی آنهامبدل می‌شودهمان‌طور که شرط اصلی مسلك تصوف مولوی وعرفای محقق است

شرط، تبدیل مزاج آمد بدان
کز مزاج بد بود، مرگ بدان

چون مزاج آدمی گل‌خوار شد
زرد و بد رنگ وسقیم و خوار شد

چون مزاج زشت او تبدیل یافت
رفت‌زشتی ورخش‌چون شمع‌تافت

پس حیات ماست موقوف فطام
اندك اندك جهد کن تم‌الکلام

فِطام باکسر فاء درلغت بمعنی از شیر بازگرفتن؛ ودرمصطلحات صوفیه کنایه است از انقطاع از عادات و اخلاق زشت وکف نفس از شهوات جسمانی، وتجدید حیات روحانی؛ که در واقع با «ولادت‌ثانیه» و «حیات دوم» متحد می‌شود. شعر عربی مناسبی بیادم آمد:

النفس کالطفل ان تهمله شب علی
حب الرضاع و ان تفطمه ینفطم

داد حق را قابلیت شرط نیست

باز مولوی دربارهٔ تبدیل‌مزاج روحانی می‌گوید

چارهٔ این دل عطای مبدلی است — داد حق را قابلیت شرط نیست
بلکه شرط قابلیت داد اوست — داد، لب و قابلیت‌هست پوست
قابلی گر شرط فعل حق بدی — هیچ معدومی بهستی نآمدی

مولوی اینجا متوجهٔ نکتهٔ فلسفی دقیق می‌شود که تبدیل ذات و تغییر صفات ذاتی بدون قابلیت و استعداد فطری ممکن نیست؛ و خود او مشکل را چنین حل می کند که استعداد و قابلیت نیز عطای الهی و دادهٔ حق‌است؛ و چنین استدلال می کند که عطای حق قدیم است، و قابلیت حادث؛ چراکه آن صفت حق است و این صفت خلق؛ وانگهی اگر قابلیت شرط فعل بودی هیچ معدومی بعرصهٔ وجودنیامدی وخلعت هستی نپوشیدی؛ چراکه قابلیت واستعداد، امروجودی است؛ واتصاف شییء معدوم و عدم مطلق، به امر وجودی محال است.

باز دنبالهٔ این مسأله را بشکل دیگر می گیرد که نظام عالم منوط به‌اسباب و مسببات است؛ و سنت الهی همین است که عالم وجود، تحت ضابطهٔ علل و اسباب منتظم شده‌باشد؛ نه هرج ومرج.

و در جواب این اشکال می گوید درست است که سنت‌الهی بر قاعدهٔ علل و اسباب استوار شده و اغلب امور و بیشتر احوال برهمین سنت جاری است؛ اما قدرت الهی مافوق همهٔ علل و اسباب است؛

چندانکه می‌تواند سبب را از سببیت معزول، و علت را ار علیت خلع کند؛ و بالجمله اسباب و وسایط پردهٔ انظار ظاهر بینان است؛ و نیك و بد و زشت وزیبا، هرچه می‌رسد از حق است؛ و حق‌تعالی مسبب اسباب است، نه‌محکوم عالم اسباب!

خوبست دراین مورد نیز عین گفتهٔ مولوی را بشنوید که از هر بیانی شیواتر و بلیغ‌ترست

سنّتی بنهاد و اسباب و طرق — طالبان را زیر این ازرق تتق
بیشتر احوال، بر سنت رود — گاه قدرت، خارق سنت شود
سنت و عادت نهاده با مزه — باز کرده خرق عادت معجزه
بی‌سبب گرعز بماموصول‌نیست — قدرت‌ازعزل‌سبب معزول‌نیست
ای گرفتار سبب بیرون مپر — لیك عزل آن مسبب ظن مبر
هرچه خواهد آن مسبب آورد — قدرت مطلق سببها بر درد
لیك اغلب بر سبب راند نفاد — تا بداند طالبی جستن مراد
چون‌سبب‌نبود،چه‌ره‌جویدمرید — پس سبب در راه می‌آید پدید
این سببها برنظرها پرده‌هاست — که‌نه‌هردیدارصنعش‌راسزاست
دیده‌یی باید سبب سوراخ کن — تا حجب را برکند از بیخ وبن
تا مسبب بیند اندر لامکان — هرزه‌بیندجهد واسباب[اکساب]ودکان
از مسبب می‌رسد هرخیر و شر — نیست اسباب و وسایط ای پدر
جز خیال منعقد بر شاهراه — تا بماند دور غفلت چندگاه

***

چشم‌بند خلق جز اسباب نیست — هرکه‌لرزدبرسبب‌زاصحاب‌نیست
در عدم ما مستحقان کی بدیم — که‌براین‌جان وبراین‌دانش‌زدیم

در عدم ما را چه استحقاق بود / تا چنین عقلی و جانی رو نمود

باید این نکته را علاوه کرد که هرگاه تبدیل مزاج روحانی یعنی انقلاب ذات و تغییر صفات ذاتی بشر امکان داشته باشد؛ این اعجاز جز از خدای قادر متعال که «یبدل‌الله سیئاتهم حسنات»؛ و مولوی در مناجات او می‌گوید

ای خدای پاك بی انباز و یار / دست‌گیر و جرم‌مارا در گذار

هم دعا از تو اجابت هم ز تو / ایمنی از تو مهابت هم زتو

گر خطا گفتیم اصلاحش تو کن / مصلحی‌تو ای‌تو سلطان‌سخن

کیمیا داری که تبدیلش کنی / گرچه جوی‌خون‌بود،نیلش کنی

این چنین میناگریها کار تست / این‌چنین‌اکسیرهازاسرارتست

یا کسی که در اثر اتصال و پیوستگی بحق، و فنای وجود مقید در هستی مطلق، دست او دست‌حق، و نظر او نظر حق، و علم و اراده و قدرت او، علم و اراده وقدرت حق شده باشد، از هیچ شخص و مرجع دیگر ساخته نیست؛ و ما درفصل بعد دربارهٔ تصرف اولیا در نفوس‌خلق گفت وگو خواهیم کرد انشاءالله تعالی.

باز علاوه می کنم که در مشرب عرفان و طریقهٔ تصوف خاص مولوی طریق تدبیر معالجهٔ امراض روحانی و تبدیل اخلاق و صفات ناپسند انسانی، جز از راه عشق که دوای نخوت و ناموس؛ وافلاطون‌و جالینوس نفوس است ممکن و میسر نیست

هرکه را جامه ز عشقی چاك شد

او ز حرص و جمله عیبی[1] پاك شد

۱– عیب کلی: خ

قیامت صغری و کبری در موت ارادی وطبیعی

ولادت دوم، و تبدیل مزاج را صوفیه «قیامت صغری» و «حشر قبل ازبشر» می‌گویند؛ و قیام قیامت را منوط ومشروط بموت می‌دانند؛ اعم از موت طبیعی یا ارادی «موتوا قبل ان تموتوا»؛ و حدیث «من مات فقد قامت قیامته» و «الناس نیام فاذا ماتوا انتبهوا» را شامل هردو قسم موت، وهردونوع قیامت‌صغری و کبری، می‌شمارند؛ قیامت‌صغری درموت ارادی، وقیامت کبری پس ازموت طبیعی

یك‌بیت پیش‌خواندم؛ اکنون همان‌را باچندبیت بعدش‌می‌خوانم

زادهٔ ثانی است احمد در جهان — صد قیامت بود او اندر عیان

زو قیامت را همی پرسیده‌اند — کای قیامت تا قیامت راه چند

با زبان حال می‌گفتی بسی — که زمحشر، حشررا پرسد کسی

بهراین‌گفت‌آن‌رسول خوش‌پیام — رمز موتوا قبل موت یا کرام

پس‌قیامت شو، قیامت را ببین — دیدن هرچیز را شرطست این

و مقصود از موت ارادی جز این نیست که مرید طالب، پیش‌شیخ راهبر، در راه فقر، تسلیم و نیاز صرف باشد وشهوات و خودنماییهای بشری را بکلی دور بریزد.

مولوی درمجلد اول مثنوی در داستان بازرگان و طوطی دراین باره داد سخن داده است که باید تمام آن را خواند و مطالعه کرد و لذت برد؛ من برای نمونه چندبیت‌آن را نقل می کنم

معنی مردن ز طوطی بد نیاز — در نیاز و فقر، خودرا مرده‌ساز

تا دم عیسی ترا زنده کند — همچوخویشت‌خوب‌وفرخنده کند

از بهاران کی شود سرسبز، سنگ — خاک شو تا گل بروبی[۱] رنگ‌رنگ
سالها تو سنگ بودی دلخراش — آزمون را یك زمانی خاك باش

عبادتهای جسمانی برای تحصیل ملکهٔ نفسانی و تبدیل مزاج روحانی است

مولوی درمجلد دوم‌مثنوی درداستان پادشاه و دوغلام‌نوخریده، و سوگندخوردن یك غلام برپاکی و طهارت اخلاق غلام دیگر، بحثی محققانه بسیار عالی و دقیق کرده است، در این‌باره که طاعات وعبادات صوری ظاهری از اعراض جسمانی است؛ و فایده‌اش این است که بتکرار این اعمال ملکهٔ نفسانی تحصیل شود؛ و تبدل مزاج روحانی، و تحقق فعلی جوهری دست دهد؛ و اجراء وظایف و فرایض مذهبی درحکم احتما وپرهیزی است که مقدمهٔ دفع مرض شده باشد؛ یعنی مثلا شخص نمازگزار فقط بصورت قشر عبادت قانع نشود بل‌که‌چنان کند که بمرحلهٔ حقیقی «ان الصلوة تنهی عن‌الفحشاء والمنکر: عنکبوت ج۲۱ یه۴۵» متحقق گردد؛ وآنچه در صورت ظاهر است بمقام فعلیت ایمان و فضایل اخلاقی برسد «قالت الاعراب آمنا قل لم تومنوا و لکن قولوا اسلمنا ولما یدخل الایمان فی قلوبکم: حجرات ج۲۶»؛ «فلا تعلم نفس ما اخفی لهم من قرة اعین جزاء بما کانوا یعملون:

۱ــ بروید: خ. توضیحاً فعل «رویدن» بمعنی لازم و متعدی‌هردواستعمال می‌شود؛ مولوی جای دیگر هم بمعنی متعدی گفته است

گر سخن‌کش بینم اندر انجمن — صدهزاران‌گل برویم زین چمن
چون بکاری در زمین اصل کار — تا بروید هریکی را صد هزار

سجده ج۲۷ یه۱۷».

و در صورتی که طاعات و عبادات، تنها قشر عرضی ظاهر باشد، و در روح اثر نگذارد، یعنی روح با جسم در خلوص یقین و ایمان به بندگی حق تعالی یار نباشد؛ و اعمال صوری بمرتبهٔ تحقق و فعلیت معنوی؛ و تبدیل مزاج نفسانی منتهی نشود، موجب سعادت و رستگاری جاودانی نخواهد بود؛ و در قیامت سودمند نخواهد افتاد، چرا که وجود عرضی طبعاً زوال‌پذیر است، و تجسم اعمال منوط بصورت فعلیت جوهری ذاتی است.

باری مولوی در ضمن داستانی که اشاره کردم در مکالمهٔ پادشاه وغلام یك‌جا از قول پادشاه بغلام می‌گوید

آن زمان کاین جان حیوانی نماند
جان باقی بایدت برجا نشاند
جوهری داری ز انسان یا خری
این عرضها که فنا شد چون بری
این عرضهای نماز و روزه را
چونکه لایبقی زمانین انتفی[1]

اشاره است بقاعدهٔ فلسفی «العرض لایبقی زمانین» که در مبحث حرکت جوهری و تجدد امثال ذکر کردم؛ عدم جواز انتقال اعراض نیز یکی از قواعد فلسفی است که در بیت بعد بدان هم اشاره شده است

نقل نتوان کرد مر اعراض را — لیك از جوهر برند امراض را
تا مبدل گشت جوهر زین عرض — چون ز پرهیزی که‌ زایل شد مرض

۱ــ انتفا: خ ــ ممکن است اختلاف رسم‌الخط باشد نه‌فعل ومصدر.

گشت پرهیز عرض، جوهر بجهد — شد دهـان تلخ از پرهیز، شهـد

آن نکاح زن، عرض بد شد فنا — جوهر فرزند حاصل شد ز مـا

هم عرض دان کیمیا بـردن بکار — جوهری زان کیمیا، گرشد بیار

پس مگو که من عملها کـرده‌ام — دخل این اعراض را بنما مـرم

این صفت کردن عرض باشد خمش — سایهٔ بز از پـی قـربان مکش

بعد از ابیات فوق که از قول پادشاه بغلام بود؛ از قول غلام در جواب پادشاه می‌گوید که گفتار تو موجب قنوط عقل و نومیدی بندگان خدا می‌شود؛ وانگهی همین اعـراض نیز در محشر صـورتی مناسب خود خواهد داشت

گفت شاهـا بی قنوط عقل نیست — گر تو فرمایی عرض را نقل نیست

پادشاها جز که یاس بنده نیست — گر عرض کان رفت[1] باز آینده نیست

گر نبودی مر عرض را نقل وحشر — فعل باطل بـودی و اقـوال قشر[2]

این عرضها نقل شد لونی[3] دگـر — حشر هر فانـی بود کونی[4] دگـر

۱ــ هر عرض که رفت: خ

۲ــ فشر: نیکلسون

۳ــ لون: خ

۴ــ کون: خ

نقل هر چیزی بود هم لایقش
لایق گله بود هم سایقش
وقت‌محشرهرعرض راصورتی‌است
صورت‌هریک عرض‌رارؤیتی‌است[۱]

روح وحی گیر اولیا وعارفان کامل

مولوی در دفتر چهارم مثنوی ذیل حکایت پیش‌گویی بایزید بسطامی از ولادت و ظهور شیخ ابوالحسن خرقانی در بیان علت‌احاطه و وقوف اولیا به‌اسرار غیب و پیش‌گویی و خبردادن از وقایع آینده؛ با تقریر و بیان دیگر پای وحی و الهام را پیش می‌کشد؛ و می‌گوید اولیا و عارفان‌کامل روح وحی‌گیر الهام‌پذیر دارند؛ و بتعبیردیگر، حوادث و وقایع آینده را از «لوح‌محفوظ» و«ام‌الکتاب» و«کتاب‌مبین» می‌خوانند

لوح محفوظ است او را پیشوا
از چه محفوظست، محفوظ ازخطا
نه‌نجوم‌است‌ونه‌رمل‌است‌ونه‌خواب
وحی‌حق، والله اعلم بالصواب
از پی روپوش عامه در بیان
وحی دل گفتند او را صوفیان
وحی دل‌گیرش که منظرگاه اوست
چون‌خطا باشد، چودل‌آگاه اوست

۱ــ نوبتی است: نیکلسون

مؤمنا ینظر بنورالله شدی

از خطا و سهو ایمن[1] آمدی

اشاره بحدیث نبوی «اتقوا فراسة المؤمن فانه ینظر بنورالله عزوجل».

توضیحاً چون حقیقت وحی و الهام را در سطح وسیع‌تر و بالاتر از افکار کوتاه و حوصله‌های تنگ ببینیم، اختصاص بطبقهٔ انبیا و رسولان ندارد؛ بل که‌سایر افراد بشر نیز کم و بیش بقدر صفای‌روح و حدت‌ذکاء وقوهٔ فراست از آن خاصیت بهره‌مندی دارند؛ و بدیهی است که مردان حق و عارفان واصل بیش از دیگر طبقات خلق از این موهبت برخوردارند.

در قرآن کریم مادر موسی علیه‌السلام را هم مورد وحی قرار داده است «و اوحینا الی‌ام موسی‌ان‌ارضعیه؛ سورهٔ قصص ج ۲۰ یه ۷».

از انسان‌گذشته، نسبت دادن وحی به‌حیوانات نیز صحیح است چنانکه درآیهٔ کریمهٔ سورهٔ نحل آمده است «و اوحی ربك الی النحل ان اتخذی من‌الجبال بیوتاً و من‌الشجر و مما یعرشون: ج۱۴ یه۶۸» مولوی بهمین‌دلیل متمسك می‌شود و می گوید

گیرم این وحی نبی گنجور نیست

هم کم از وحی دل زنبور نیست

چون که‌اوحی‌الرّب‌الی‌النحل آمده‌است

خانهٔ وحیش پراز حلوا شده است

۱- یرون: خ

او بنور وحی حق عزوجل
کرد عالم را پر از شمع و عسل
این که کرمناست، بالا می‌رود
وحیش از زنبور کی کمتر بود

اشاره است بآیهٔ شریفهٔ «ولقد کرمنا بنی‌آدم و حملناهم فی‌البر والبحر و رزقناهم من‌الطیبات و فضلناهم علی کثیر ممن خلقنا تفضیلا: ج۲۵ یه۷۰ سورهٔ بنی‌اسرائیل».

منظور مولوی باصطلاح علما قیاس اولوی است: یعنی‌جایی که زنبور عسل نور وحی بگیرد، چگونه آدمی‌زاد که بتشریف «کرمنا بنی‌آدم» مفتخر است از آن نعمت محروم باشد؛ بل‌که انسان را دراین موهبت برحیوانات تفضیل و اولویت باید داد!

در دنبالهٔ آن ابیات می‌گوید

نی تو اعطیناك کوثر خوانده‌یی
پس چرا خشکی و تشنه مانده‌یی
یا مگر فرعونی و، کوثر چو نیل
برتو خون گشته‌است و ناخوش ای‌علیل
توبه کن بیزار شو از هر عدو
کو ندارد آب کوثر در گلو
هر که را دیدی زکوثر سرخ رو
او محمد خوست، با او گیر خو
تا احب‌الله آیی در حسیب
کز درخت احمدی با اوست سیب

اشاره بحدیث «من اعطی‌لله و منع‌لله و احب‌لله و ابغض‌لله فقد استکمل‌الایمان

هر که را دیدی زکوثر خشك لب
دشمنش می‌دار همچون مرگ و تب
زانکه او بوجهل شد یا بولهب
دور شو زو تا نیفتی در کرب

چند بیت بیش از آنچه مورد استدلال بود خواندم؛ برای این که حیفم آمد از آن گلستان که تفرج کرده‌ام، دوستان‌را بی‌نصیب گذارده‌باشم؛ اکنون دنبالهٔ بحث وحی و الهام را می‌گیرم

***

مولوی فراست و تیزهوشی و دریافتهای درونی را از قبیل‌وحی می‌شمارد

هر کرامت در دل مرد بهی
چون درآید، ز آفتی نبود تهی
وحی حق دان‌آن فراست‌را نه وهم
نور دل از لوح کل کرده‌است فهم

باز در موضوع روح وحی‌گیر اولیا و مردان حق و مؤمنان حقیقی می‌گوید

پنبهٔ وسواس بیرون کن زگوش
تا بگوشت آید از گردون خروش
تا کنی فهم آن معماهاش را
تا کنی ادراك رمز و فاش را

پس محل وحی گردد گوش جان
وحی چبود، گفتن از حس نهان

گوش جان و چشم جان، جز این حس است
گوش عقل و گوش حس، زان مفلس است

***

پاک کن دو چشم را از موی عیب تا ببینی باغ و سروستان غیب
دفع کن از مغز و از بینی زکام تا که ریح الله آید در مشام
هیچ مگذار از تب و صفرا اثر تا بیابی از جهان طعم شکر
کندهٔ تن را ز پای جان بکن تا کند جولان بگرد آن چمن

***

ای برادر چون ببینی قصر او زانکه در چشم دلت رسته است مو
چشم دل از موی علت پاک آر وانگهان دیدار قصرش چشم دار
هر که راهست از هوسها جان پاک زود بیند حضرت و ایوان پاک
هر که را باشد ز سینه فتح باب او ز هر ذره ببیند آفتاب

***

چون ز حس بیرون نیامد آدمی باشد از تصویر غیبی اعجمی

***

آدمی را حس تن باشد سقیم
لیک در باطن بود خلق عظیم

بر مثال سنگ و آهن این تنه
لیک هست او در صفت آتش زنه

ظاهرش با باطنش گشته بجنگ
باطنش چون گوهر وظاهر چو سنگ

***

هر گرانی و کسل خود از تن است
جان ز خفّت، جمله در پریدن است

***

در درون یك ذره نور عارفی
به بود از صد معرف ای صفی
گوش را رهن معرف داشتن
آیت محجوبی است و حزر و ظن
آنکه او را چشم دل شد دیده‌بان
دید خواهد چشم او عین‌العیان
با تواتر نیست قانع جان او
بل ز چشم دل رسد ایقان او

باقی مبحث وحی والهام را به‌تفسیر مثنوی داستان «دزهوش‌ربا» محول می‌کنم و بر سر تتمهٔ توجیهات مولوی در اخبار از مغیبات و اشراف برضمایر که از خصایص صاحبدلان عارف کامل است می‌روم.

حدیث بی یسمع و بی یبصر

حدیث نبوی معروفی داریم که‌در کتب عرفانی مخصوصاً بسیار بدان تمسك جسته؛ و آن‌را مانند یك‌مثل سایر در مقامات سیر وسلوك بکار برده‌اند؛ تمام این حدیث بطوری که‌در کتاب جامع صغیر نقل‌شده بدین قرار است:

«ان‌الله تعالی قال من عادی ولیاً فقد آذنته بالحرب و ما تقرب الی عبدی بشیء احب الی مما افترضته علیه؛ و ما یزال عبدی یتقرب الی بالنوافل حتی احبه؛ فاذا احببته کنت سمعه‌الذی یسمع به و بصره الذی یبصر به و یده التی یبطش بها و رجله التی یمشی بها؛ وان‌سألنی لاعطینه، و ان استعاذنی لاعیذنه؛ و ما ترددت عن شیء انا فاعله ترددی عن قبض نفس‌المؤمن یکره‌الموت و انا اکره مساءته».

هرقسمتی از این حدیث در فصلی از مباحث عرفان و فلسفهٔ الهی اسلامی مانند مؤلفات ملاصدرای شیرازی صاحب اسفار، و امثال وی مورد بحث و تفسیر و تمسك و استشهاد قرارگرفته است؛ مولوی هم در مثنوی شریف مکرر بدان اشاره کرده؛ ازجمله‌یك‌جا در دفتراول ضمن بیان احوال اولیا می‌گوید:

مطلق آن آواز خود از شه بود ... گرچه از حلقوم عبدالله بود
گفته[1] او را من زبان و چشم تو ... من حواس ومن رضا و خشم تو
رو که بی‌یسمع و بی یبصر تویی ... سرتویی چه‌جای‌صاحب‌سرتویی
چون شدی من کان لله ازوله ... من ترا باشم[2] که کان‌الله له

بیت آخر اشاره است بحدیث «من کان‌لله کان‌الله له» که آن هم در مثنوی مکرر آمده است: در دیباچهٔ دفتر چهارم هم می‌گوید خطاب به «حسام‌الدین چلبی»:

کان‌لله بوده‌یی درما مضی ... تاکه‌کان‌الله له آمد جزا

۱ــ گفت: طبع علاءالدوله و میرزا محمود؛ و ما از روی طبع نیکلسون روایت کردیم.

۲ــ حق ترا باشد: همان طبع.

***

باز دراشاره بحدیث «بی‌یسمع و بی‌یبصر» در دفتر دوم گفته‌است ضمن گفت‌وگوی حضرت موسی علیه‌السلام با شبان که با خدا مناجات صادقانه می‌کرد؛ ازقول موسی به‌شبان

ور برای بنده است این گفت و گو
آنکه حق گفت، اومن است و، من خوداو

آنکه گفت انی مرضت لم تعد
من شدم رنجور، تنها او نشد

و آنکه بی‌یسمع و بی‌یبصر شده‌است
در حق آن بنده هم، این بیهده است

«انی مرضت لم تعد» مأخوذ است ازحدیثی که در مسند ابن‌حنبل و صحیح مسلم روایت شده باین‌مضمون که خداوند عالم روز قیامت از مردم بازخواست می‌کند که چرا من مریض شدم بعیادت من نیامدی «یا ابن‌آدم مرضت فلم تعدنی»؛ می‌پرسند که خداوندا تو کجا وبیماری کجا؛ می‌گوید بندهٔ من مریض شد تو بعیادتش نرفتی، اگر بعیادت او رفته بودی مرا پیش او می‌یافتی؛ یعنی حق‌تعالی در قلب بندهٔ مؤمن است، چنانکه مضمون حدیثی‌دیگر است «لایسعنی ارضی ولاسمائی و یسعنی قلب عبدی‌المؤمن» و مولوی بدان‌حدیث نیز اشاره می‌کند

گفت پیغمبر که حق فرموده‌است
من نگنجم هیچ در بالا و پست

در زمین و آسمان و عرش نیز
من نگنجم این یقین‌دان ای‌عزیز

در دل مؤمن بگنجم ای عجب
گر مرا جویی، در آن دلها طلب

نیروی تصرف اولیا و مردان حق در نفوس خلق

۱۰- بازیکی از اختصاصات اولیا ومردان حق وپیران و رهبران کامل مکمل این است که قدرت تصرّف درنفوس بشر دارند؛ چندانکه می‌توانند بی واسطهٔ لفظ و قول حقایق را بر ضمیر مریدان طالب اشراق والهام کنند؛ و قلوب خلایق در دست تصرف آنها همچون موم، نرم ورام است.

و همین طایفه‌اند که می‌توانند مزاج روحانی اشخاص را تبدیل و نفوس را از شرور و خبائث و رذایل اخلاقی بکلی پاك و بی‌عیب و نقص کنند؛ و ایشان را از همهٔ بیماریها و دردهای درونی نجات بدهند؛ و بمرحلهٔ ولادت ثانی و حیات جدید که قیامت صغری و بعث بعد از موت ارادی است برسانند

دایم اندر آب، کار ماهی است | مار را با او کجا همراهی است
لیك در کُه، مارهای پر فنند | اندرین یم، ماهی‌ها می‌کنند
مکرشان گر خلق را شیدا کند | هم ز دریا تاسه‌شان رسوا کند

یعنی هرچند خود را از خلق پوشیده ومستوربدارند ونعل‌وارونه بزنند، باز آثار ولایت روحانی ایشان درنظر اهل بینش معلوم وآشکار خواهد شد؛ و ردپای آن طایفه را نشان خواهد داد؛ دنبالهٔ ابیات را در بیان تصرف اولیا وقدرت ایشان برتغییر نفوس بشنوید:

واندرین یم، ماهیان پر فنند | مار را از سحر،ماهی می‌کنند
گرتو ماری، شو قرین ماهیان | تا شوی چون ماهیان دریم روان
ماهیانِ قعر دریای جلال | بحرشان آموخته سحر حلال

بس محال ازتاب ایشان، حال‌شد   نحس آنجا رفت و نیکو حال‌شد
زهر آنجا رفت و شکر شد یقین   سنگ آنجا رفت وشد دُرّ ثمین
خاك زر شد سنگ گوهر پای سر   می نبیند جز بشر چشم بشر[1]

و در بیان اشراف برضمایر خلق، واشراق و تصرف مشایخ در قلوب طالبان بدون واسطهٔ لفظ وقول گوید:

شیخِ فعال است[2] بی‌آلت چوحق
با مریدان داده بی گفتی سبق
دل بدست او چو موم نرم، رام
مُهر اوگه ننگ سازد گاه نام
مُهر مومش، حاکی‌انگشتری‌است
باز آن نقش نگین‌حاکیِ کیست
حاکی اندیشهٔ آن زرگرست
سلسله‌ی هر حلقه اندر دیگرست
این صدا درکوه دلها بانگ کیست
گه‌پرست‌ازبانگ،این کُه‌گه‌تهی‌است
هرکجا هست‌آن‌حکیم اوستاد[3]   بانگ او زین‌کوهِ دل خالی‌مباد

۱ـ طبع نیکلسون این‌بیت و بیت قبل را ندارد.
۲ـ موافق طبع نیکلسون؛ و در چاپ علاءالدوله و میرزا محمود «شیخ فعال است و بی‌آلت»؛ که بنابراین «شیخ فعّال‌است» جمله‌یی می‌شودمرکب ازمسند ومسندالیه؛ و مطابق متن فقط مسندالیه است مرکب از صفت وموصوف؛ و مسندش جملهٔ فعلی بعد است «داده بی‌گفتی سبق» با متعلقات دیگرجمله.
۳ـ حکیم واوستاد : خ

چون‌زکه، آن‌لطف بیرون‌می‌شود   آبهای چشمه‌ها خون می‌شود
زان شهنشاه همایون‌نَعْل بود   که سراسر کوه سینا لعل بود

در ضمن این ابیات اشاره شده است به‌سلسلهٔ مراتب اقطاب و مشایخ که همچون زنجیر بهم پیوسته است تا بمبدأ قدرت بی‌نهایت و علم لایزال الهی می‌رسد.

اولیای‌خدا باران رحمت و کشتی‌نجات بشرند

۱۱ــ اولیا و مردان خدا صنفی از بشرند که برای‌نجات ورهبری باقی اصناف‌بشر خلق شده‌اند.

آب بهر آن ببارید از سماک   تا پلیدان را کند از خبث پاک
خودغرض زین‌آب، جان‌اولیاست   کو غسول تیرگیهای شماست[۲]

***

آب گفت‌آلوده را در من شتاب   گفت‌آلوده که دارم شرم از آب
گفت‌آب، این‌شرم‌بی‌من کی‌رود   بی من، این‌آلوده زایل کی شود
زآب هرآلوده کو[۱] پنهان شود   الحیاء یمنع الایمان[۲] بود
دل ز پایه‌ی حوض تن گلناك شد   تن زآب حوض دلها پاك شد
گرد پایه‌ی حوض دل‌گردای‌پسر   هان زپایه‌ی‌حوض‌تن‌می کن خذر
ای تن آلوده، بگرد حوض گرد   پاك کی‌گردد برون حوض مرد
پاك کو از حوض مهجور اوفتاد   او ز پاکی[۳] خویش هم دورافتاد

۱ــ گر: خ.
۲ــ بعضی جملهٔ «الحیاء من الایمان» را از احادیث مرویهٔ‌شمرده‌اند
۳ــاو زطهر: علاءالدوله و میرزا محمود.

پاکی این حوض، بی‌پایان بود ‌‌ پاکی اجسام کم میزان بود
زانکه دل حوض است[1] لیک در کمین ‌‌ سوی دریا راه پنهان دارد این
پاکی محدود تو خواهد مدد ‌‌ ورنه اندر خرج، کم گردد عدد

مقصود این است که دل مردان خدا، متصل و پیوسته بدریای فیض بی پایان الهی است؛ و بدین‌سبب است که در زدودن خباثت و تطهیر قلوب خلق؛ قدرت تصرف و فیض بخشی ایشان بی‌نهایت است.

***

هرولی را نوح کشتی‌بان شناس ‌‌ صحبت این‌خلق را طوفان شناس
کم گریز از شیر و اژدرهای نر ‌‌ ز آشنایان و زخویشان کن حذر
در تلاقی روزگارت می‌برند ‌‌ یادهاشان روزگارت می‌چرند

و در اشاره به اولیای مستور و ابدال وجوانمردان پوشیده که ایشان را «رجال الغیب» می‌گویند گفته است:

شیر مردانند در عالم مدد ‌‌ آن زمان کافغان مظلومان رسد
بانگ مظلومان ز هرجا بشنوند ‌‌ آن‌طرف چون رحمت‌حق می‌دوند
آن ستونهای خللهای جهان ‌‌ آن طبیبان مرضهای نهان
محض مهر و داوری و رحمتند ‌‌ همچو حق بی‌علت‌وبی‌رشوتند
مهربانی شد شکار شیر مرد ‌‌ در جهان دارو نجوید غیردرد

۱ــ حوضی است: خ

۱۲- نغمهٔ درون اولیا
برای اصلاح نفوس و تجدید حیات بشر

اولیارا[1] در درون هم نغمه‌هاست — طالبان‌را زان حیات بی بهاست

نشنود آن نغمه‌ها را گوشِ حِس — کز ستمها[2] گوشِ حِس باشد نجس

نشنود نغمه‌ی پری را آدمی — کو بود ز اسرار پریان اعجمی

گرچه هم نغمه‌ی پری زین عالَم است — نغمهٔ دل برتر از هردو دم است

که پری و آدمی زندا نیند — هردو در زندان این نادانیند

کار ایشانست، زانسوی پری — گرددت روشن چو جویی رهبری[3]

نغمه‌های اندرون اولیا — اوّلا گوید که ای اجزای لا

هین زلایِ نفی سرها بر زنید — زین خیال و وهم سر بیرون کنید[4]

ای همه پوسیده در کَون و فساد — جانِ باقیتان نروید و نزاد

گر بگویم شمه‌یی زان نغمه‌ها — جانها سر بر زنند از دخمه‌ها

گوش را نزدیك کن کان دُور نیست — لیك نقلِ آن بتو دستور نیست

هین که اسرافیل وقتند اولیا — مرده را ز ایشان حیاتست و نما[5]

جانهای مرده اندر گورِ تن — برجهد ز آوازشان اندر کفن

گوید این آواز، ز آواها جداست — زنده کردن کار آواز خداست

۱- انبیا را: نیکلسون.
۲- ستمها: نیکلسون.
۳- این بیت را چاپ نیکلسون ندارد.
۴- وین خیال و وهم یك‌سو افکنید: علاءالدوله و میرزا محمود.
۵- حیاتست و حیا: نیکلسون.

ما بمُردیم و بکلی کاستیم — بانگ حق آمد همه برخاستیم
ای فنا پوسیدگان زیرِ پوست[1] — بازگردید از عدم زآوازِ دوست
مطلق آن آواز خود از شه بود — گرچه از حلقوم عبدالله بود

یعنی آواز اولیا آواز خداست، و فعل ایشان فعل خداست؛ زیرا که جسمانیت اولیا در روحانیت مستهلک گشته؛ و وجود ایشان فانی در حق ومتصل بحق شده است

رنگ آهن، محو رنگ آتش‌است
زآتشی می لافد وخامش وش‌است
شد زرنگ و طبع آتش محتشم
گوید او من آتشم من آتشم
هیزم تیره حریف نار شد
تیرگی رفت و همه انوار شد

همنشینی وبزرگداشت اولیا وصاحبدلان

۱۳- مولوی می‌گوید چون روح اولیا ازعالم خلق‌گذشته وبحق پیوسته و مظهر ونمودار نور حق شده‌است صحبت و هم‌نشینی باایشان، تقرب حق؛ و دوری از ایشان، دوری از خداست.

هر که خواهد همنشینی با خدا — گو نشیند در حضور اولیا
از حضور اولیا گر بگسلی[2] — توهلاکی،زآنکه‌جزوِ بی‌کُلی[3]

۱- ای‌فناتان نیست کرده زیرپوست: خ.
۲- بسکلی: خ. مرادف «بگسلی» است بااختلاف لهجه.
۳- در چاپهای معمول «جزوی نی کلی» یا «جزوی نه کُلی» است.

***

چون شوی دور از حضور اولیا — در حقیقت گشته‌یی دور از خدا

سایهٔ شاهان طلب هردم شتاب — تا شوی زان سایه، بهتر ز آفتاب

***

پس جلیس الله گشت آن نیک‌بخت — که بپهلوی سعیدی برد رخت

***

چون مرا دیدی خدا را دیده‌یی — گرد کعبه‌ی صدق بر گردیده‌یی

من رآنی فقد رأی الحق

خدمت من طاعت و حمد خداست — تا نپنداری که حق از من جداست

چشم نیکو باز کن در من نگر — تا ببینی نور حق اندر بشر

کعبه را یک بار بیتی گفت یار — گفت یا عبدی مرا هفتاد بار

آری درون مردان صاحبدل کعبهٔ صدق و خانهٔ راستین حقیقی الهی است

ابلهان تعظیم مسجد می‌کنند — در جفای اهل دل جدّ می‌کنند

آن مجاز است، این حقیقت ای خران — نیست مسجد جز درون سروران

کرامات اولیا نمودار گلی است از گلستان فیض بی‌نهایت آلهی

مولوی می‌گوید ظهور کرامات و خرق عادات از اولیا و مردان خدا، بمثابهٔ گلی است که از گلستانی پر گل و وسیع آورده باشند؛ بوی و دیدار همین گل ما را بوجود گلستان دلالت و رهنمایی می کند

درون اولیا گلستان فیض نامحدود و باغ رحمت بی‌منتهای الهی

است؛ گاهی از آن باغ انبوه، تحفهٔ گلی بما می‌رسد تا ما را بدان‌سوی جذب کند؛ و این خود همان نفحات حق است که در حدیث شریف آمده است؛ و ما را به‌هوشیار بودن و دریافتن و غنیمت دانستن آن دم سفارش اکید کرده‌اند.

«ان لربکم فی ایام دهرکم نفحات الا فتعرضوا لها»؛ و دربعضی روایات «اطلبوا الخیر دهرکم کله و تعرضوا لنفحات رحمه‌الله فان‌الله نفحات من رحمته یصیب بها من یشاء من عباده»

گفت پیغمبر که نفحتهای حق / اندر این ایام می‌آرد سبق
گوش هش دارید این اوقات را / در ربایید این چنین نفحات را
نفحه‌یی آمد شما را دید و رفت / هرکه‌را میخواست جان‌بخشید و رفت
نفحهٔ دیگر رسید، آگاه باش / تا ازین هم وانمانی خواجه تاش

بدبخت کسی که این نفحات را درنمی‌یابد، و این دمهارا غنیمت نمی‌شمارد.

باری مولوی در تشبیه اولیا به‌گلستان در دفتر دوم مثنوی ضمن حکایت کرامات ابراهیم‌ادهم می‌گوید

این نشان‌ظاهر است، این هیچ‌نیست
باطنی جوی و بظاهر بر مایست[1]
سوی شهر از باغ شاخی آورند
باغ و بستان را کجا آنجا برند

۱ــ تا بباطن در روی بینی تو بیست. نیکلسون

خاصه باغی کاین فلك یك برگ اوست
بل که آن مغز است و این عالم[1] چو پوست

بر نمی‌داری سوی آن باغ ، گام
بوی افزون جوی و کن دفع زکام

تا که آن بو، جاذب جانت شود
تا که آن بو، نور چشمات شود

تا که آن بو، سوی بستانت کشد
وا نماید مر ترا راه رشد

چشم نابینات را بینا کند
سینه‌ات را سینهٔ سینا کند[2]

پرتو معجزات و کرامات اولیا و پیران روشن‌روان، بر درون مریدان صدق و طالبان حق می‌تابد

معجزاتی و کراماتی خفی — بر زند بر دل ز پیران صفی
کاندرو نشان صد قیامت نقد هست — کمترین، آنکه شود همسایه‌مست
بر زند از جان کامل معجزات — بر ضمیر جان‌طالب چون حیات

اما باید دانست که معجزات و خرق عادات که از مردان خدا صادر می‌شود؛ در مثل همچون دریاست؛ و ناقصان بشر مرغان خاکی‌اند که درآب هلاك می‌شوند؛ برخلاف مرغ آبی که حیات و زندگی او در آب است و درخاك هلاك می‌شود

۱ــ این دیگر، نیکلسون
۲ــ این بیت و بیت قبل در نیکلسون نسخه بدل حاشیه، و درچاپهای دیگر در متن است.

معجزه، بحر است و ناقص، مرغ خاك

مرغ خاکی رفت درینم، شد هلاك

مرغ آبی در وی ایمن از هلاك

ماهیان را مرگ بی دریاست، خاك

عجز بخش جان هر نامحرمی

لیك قدرت بخش جان همدمی

نامحرم بمنزلهٔ همان مرغ خاکی است که در مقابل دریا عاجز و ناتوان است؛ اما همدم همچون مرغ آبی است که از آب، قدرت و نیرو می‌گیرد.

موجب ایمان نباشد معجزات

شنیدید که مولوی صدور معجزه و کرامت را ممکن می‌داند؛ خوبست این نکته را هم از وی بشنوید که می‌گوید آنچه موجب ایمان حقیقی و ارادت صادقانه می‌شود جاذبهٔ تجانس ذاتی مابین رهبر و رهرو، و مرید و مراد است، نه خرق عادت و ظهور کرامات؛ و اکثر معجزات انبیا برای قهر و انذار و ارعاب منکران و دشمنان بوده‌است، دوستان حقیقی ازمعجزه بی‌نیاز بودند.

راست است کسانی که از راه معجزه و خرق عادت اظهار ایمان و ارادت کنند؛ درحقیقت مرید صادق و مؤمن راسخ نیستند؛ بل که دنبال اعجاز و کرامت می‌گردند؛ آن‌هم اغلب چنانست که کرامت را برای جلب سود و برآمدن آرزوهای خود می‌خواهند؛ وگرنه می‌گویند «ما که از این امامزاده معجزه‌یی ندیدیم»؛ یعنی امام و امامزاده را برای

معجزه‌اش می‌خواهیم که مثلا ناگهان ما را از حضیض فقر و تنگ‌دستی وذلت جاه، به‌اوج عزت و ثروت و مال‌داری برساند؛ و حاجات ما را هرچه داریم مشروع و نامشروع برآورده کند؛ و اگر این هنرها از او نیاید اورا به‌امامی و امام‌زادگی نمی‌شناسیم!

باری مولوی می‌گوید

موجب ایمان نباشد معجزات　　　بوی جنسیت کند جذب صفات

معجزات ازبهر قهر دشمن‌است　　　بوی‌جنسیت،سوی‌دل‌بردن‌است

قهرگردد دشمن، اما دوست نی　　　دوست کی گردد ببسته گردنی

باید باین‌نکته هم توجه داشت که آنچه گفته شد بطوری که‌اشارت رفت، حکم اکثر اغلب بود؛ گاه هم هست که صدور کرامات و خرق عادات برای جلب دوستان است نه قهر دشمنان؛ و این همانست که در نفحات الهی وگل وگلستان اولیا گفتیم

تاکه آن‌بو، جاذب جانت شود　　　تاکه آن بو، نورچشمانت شود

بارها گفته‌ایم که مطالب عرفانی و اخلاقی هرکدام حد و مرز، و محل و مقامی مخصوص دارد و «هرچیز بجای خویش نیکوست» که نباید ازآن تجاوز کرد؛ باید آن حدود و ثغور را خوب شناخت و خوب حفظ کرد؛ اشخاص عامی کم‌فهم که قوهٔ تشخیص و بازشناخت حدود ومراتب سخنان عرفا و حکمای اخلاقی را ندارند اکثر آن‌مسائل را بهم خلط می کنند و بدین‌سبب مطالب را ضد و نقیض می‌بینند؛ ودر دریافت حقایق امورگیج و سر بگم می‌مانند، اتفاقاً درمثنوی وگفته‌های مولوی این قبیل لغزشگاهها بسیار است «فاسألوا اهل‌الذکر ان کنتم لاتعلمون»!

سبب و سرمایهٔ کرامات و خرق عادات

شنیدید که مولوی در بیان سبب و توجیه علت وقوف و احاطهٔ اولیا به‌اسرار غیب گفت

غفلت‌از تن‌بود، چون تن روح شد بیند او اسرار را بی‌هیچ بُد

این دلیل در معنی همانست که حکما و متکلمان اسلامی درفصل «نبوّات و منامات» بطور کلی برای امکان اخبار از مغیبات و صدور دیگر کرامات و معجزات گفته‌اند؛ و از همه بهتر و عالی‌تر تحقیقات شیخ‌رئیس ابوعلی سیناست متوفی ۴۲۸ در نمط تاسع کتاب اشارات که مخصوصاً در همین موضوع کرامات و خرق عادات بحث فلسفی کرده و آن را از نظر علمی و عقلی اثبات نموده و ممکن شمرده است؛ بعد از وی امام محمد غزالی متوفی ۵۰۵ و امام فخرالدین رازی متوفی ۶۰۶ ه ق و دست آخر ملاصدرا شیرازی متوفی ۱۰۵۰ و پیروان مکتب او نیز در مؤلفات خود دربارهٔ این مسأله بتفصیل سخن رانده و بحثهای دقیق کرده‌اند؛ اما خلاصه و نُقاوه و جوهر همهٔ آن مباحث همین است که مولوی دریک بیت گفته است

غفلت از تن‌بود، چون تن، روح‌شد

بیند او اسرار را بی هیچ بُد

یعنی چون لطیفهٔ روح و نفس ناطقهٔ انسانی، برحسب ذات، مجرد نورانی و متصل بکانون انوار مقدسهٔ الهی یعنی عالم مفارقات و مجردات علوی است که دست آخر در قوس صعود منتهی بمبدأ نورالانوار و ذات قیوم سرمدی می‌گردد؛ بحکم این که ذاتاً مجرد است، قوهٔ علم

وادراك او نیز ذاتی است؛ یعنی در جوهر ذات اوقدرت ظهور کرامات وکشف و شهود مغیبات نهفته است؛ اما شواغل حسی‌جسمانی وتعلقات بدن عنصری اورا از مقام علوی‌بسفلی انداخته، و از روحانیات‌مجردش به‌امور مادی جسمانی متوجه ساخته، و بدین‌جهت موجب غفلت و تیرگی او شده است؛ و همین‌که آن مانع از پیش پای او برداشته شدو جان ملکوتی از شواغل حسی مادی منقطع‌گشت؛ و دراثر غلبهٔ چیرگی روحانیت بر جسمانیت، ولادت دوم دست داد؛ چنانست که‌گویی‌انسان یك‌پارچه روح محض شده است؛ در این حالت خود بخود قوهٔ هوش وبصیرتش‌نیرومی گیرد؛وحقایق‌مکتوم‌وسرار غیب بروی آشکار خواهد شد؛ چنانکه بفرض هرگاه زمین وموجودات‌زمینی، حتی‌شاخص جسم ما، ازپیش‌خورشید برداشته شود هیچ از تاریکی شب که ظل مخروطی زمین است، و تیرگی سایه‌ها که‌از افراشته‌های زمینی است اثری باقی نمی‌ماند؛ وشعاع نور وروشنایی‌خورشیدجهانتاب همه‌جارا فرا می‌گیرد

چون زمین برخاست از جو فلك

نی شب و نی سایه ماند لی‌ولك

و بعبارت‌دیگر چون سنگ مانع از پیش پای، وپردهٔ ظلمت جسمانی از پیش چشم روح انسانی برداشته شد؛ و بال و پر آن طایر علوی ازدام علاقه‌های دنیوی آزادگشت؛ قوت و نیروی تازه می‌گیرد چندانکه بمرجع اصلی خود پرواز می‌کند؛ و بموطن اولی خویش‌که عالم امر و نشأهٔ مجردات و مفارقات نوری، و سرچشمهٔ مبادی وعلل و اسباب موجودات عالم حسی جسمانی است می‌پیوندد و از آنجاکسب فیض می‌کند؛ یعنی از طریق علم بعلل و مبادی، پی بغایات و معلولات

می‌برد، وبتعبیر دیگر اسرار نهفتهٔ مغیبات‌را در لوح محفوظ وام‌الکتاب و کتاب مبین می‌خواند؛ برای این که مفارقات نورانی همچون آیینه‌های متعاکس‌اند که صور و نقوش آنها خودبخود دریکدیگر منعکس می‌شود؛ و از این‌جهت است که می‌گویند درمفارقات پرده و حجابی نیست «لا حجاب فی‌المفارقات» و «لاغشاء بین‌المجردات».

ولاغشاءَ فی‌المفارقات فهی‌المرائی‌المتعاکِسات

و انما الشواغل الحسیة قدحجزت‌نفوسنا‌النوریة[1]

وگفته‌اند که حصول حالت انقطاع نفس از تخته‌بند تن و قیود علایق دنیوی؛ موقوف بر موت ارادی است «موتوا قبل ان تموتوا»؛ که مخصوص ارباب سیر و سلوك و عارفان صاحبدل است؛ یا موت طبیعی که عارضهٔ عمومی همگانی است؛ و در این احوال است که از پیش چشم انسان کشف غطاء می‌شود «فکشفناعنك غطاءك فبصرك‌الیوم حدید» و می‌گوید:

هرچه ما دادیم دیدیم این زمان

کاین جهان پرده است‌وعین‌است آن‌جهان[2]

دربارهٔ همان‌مرگ تبدیلی و ولادت ثانی‌است که‌مولانا گفته است

زندگی در مردن و در محنت است

آب حیوان در درون ظلمت است

۱ـ منظومهٔ سبزواری.طبع دوم ص ۳۱۹ـ ولعل‌الانسب برعایة‌القافیة «القدسیة» بدل«النوریة» والله‌العالم.

۲ـ در این‌باره پیش از این بتفصیل سخن‌گفته‌ایم. رجوع شود بصفحهٔ ۱۴۴ طبع شده.

***

مـرگ‌دان کآن اتفـاق امت است
کآب حیوانی نهان در ظلمت‌است

***

مرگ‌تن هدیه است براصحاب راز
زر خـالص را چه نقصانست گـاز
مرگ‌پیش‌ازمرگ، این‌است ای‌فتی
این چنین فرمود ما را مصطفی
نی چنان مرگی که در گوری روی
مرگ تبدیلی کـه در سوری روی

تمثیل خواب و بیداری و رؤیای صادق

عرفا و فـلاسفه هـردو بـرای تجسم و تمثیل حـالت انقطاع از شواغل جسانی و حصول قـوّت روحـانی، نمودار حالت خـواب را ذکر می کنند که مرگ کـوچك وحشر اصغر است؛ چنانکه بیداری نیز نمودار بعث قیامت کبری وحشر اکبر است.

می‌گویند که چون روح انسانی در خواب موقتاً از علایق مادی آزاد می‌شود؛ خود بخود حالت صفا و نورانیت ذاتی او بروز می کند و جنبهٔ ارتباط او باعالم مجردات یا فرشتگان آسمانی و ملائکهٔ مقربین قوت مـی‌گیرد؛ بدیـن سبب ممکن است کـه بصورت رؤیـای صادق حقایقی بروی الهام شود که دربیداری از درك و دریافت آن عاجز بود؛ یا حوادث قبل از وقوع بروی مکشوف گـردد؛ و واقعه‌یی‌رادر خواب

ببیند که پس ازچندی در بیداری خواهددید؛ بازتکرارمی کنم که‌رؤیای صادق را انکارنباید کرد

هست ما را خواب و بیداری‌ما برنشان مرگ‌ومحشردوگوا[1]

* * *

در زمـان خواب چـون آزاد شد
زان‌مکان‌بنگر که جان چون شادشد
روح از ظلـم طبیعت بـازرست
مـرد زنـدانـی ز فکـر حبس جست

* * *

همچو گـرمابه کـه تفسیده بـود
تنگ آیـی جـانت بخسیده شود
یا که کفش تنگ پـوشی ای غـوی
در بیابـان فـراخی می‌روی
آن فراخی بیابان تنگ گشت
برتو زندان آمد آن صحرا ودشت
خواب‌تو، آن کفش‌بیرون کردن‌است
که زمانی جانت از زندان بـرست
اولیارا خواب، ملك است ای‌فلان
همچو آن اصحاب کهف اندرجهان
خواب می‌بینند و آنجا خواب نی
در عدم در می‌روند و بـاب نی

۱ــ دنبالهٔ این بیت در صفحه ۱۴۴ طبع شده است

* * *

هرشبی از دام تن ارواح را
می‌رهانی می‌کنی الواح را
می‌رهند ارواح، هرشب زین قفس
فارغان، نی حاکم و محکوم کس
شب ز زندان بی‌خبر زندانیان
شب ز دولت بی‌خبر سلطانیان
نی غم و اندیشهٔ سود و زیان
نی خیال این فلان و آن فلان
حال عارف، این بود بی‌خواب‌هم
گفت ایزد هم رقود زین مرم

اشاره به‌آیهٔ‌شریفهٔ قرآن‌کریم درصفت‌اصحاب‌کهف «وتحسبهم ایقاظاً وهم رقود ونقلبهم ذات‌الیمین وذات‌الشمال: سورهٔ کهف ج۱۵».

چونکه نور صبحدم سر برزند — کرکس زرین گردون پرزند[1]
فالق الاصباح اسرافیل وار — جمله را در صورت آردزان‌دیار
روحهای منبسط را تن کند — هر تنی را باز آبستن کند
اسب جانهارا کند عاری ززین — سرالنوم اخوالموت[2] است این

اقتباس است از حدیث نبوی «النوم اخوالموت و لایموت

۱ــ این بیت که از جنبهٔ جزالت و استحکام لفظی و حسن تشبیه بیك دیوان می‌ارزد از نسخهٔ طبع نیکلسون افتاده است.

۲ــ رسم‌الخط «اخ‌الموت» نیز که در بعضی نسخ نوشته‌اند صحیح است.

اهل‌الجنة»[1]

لیک بهر آنکه روز آیند بـاز
بـر نهد بـر پـایشان بند دراز
تاکه روزش واکشد زان مرغـزار
وز چراگاه آردش در زیر بـار
کاش‌چون‌اصحاب کهف‌این‌روح‌را
حفظ کـردی یا چو کشتی نوح را
تا ازین طـوفان بیداری و هـوش
وارهیدی این ضمیر وچشم‌وگوش

توضیحاً درآیهٔ شریفهٔ قرآن‌مجید نیز حالت مـرگ و خواب با بهترین و شیواترین عبارت بیان شده است:
«الله یتوفی‌الانفس حین موتها و التی لم‌تمت فی منامها فیمسک التی قضی علیهاالموت ویرسل‌الاخری الی اجل مسمی ان‌فی‌ذلک‌لآیات لقوم یتفکرون: سورهٔ زمر ج۲۳ یه۴۲»

خواب‌بینی و خواب‌گزاری

دربارهٔ خواب دیدن و رؤیای صادق و خواب‌گزاری یعنی‌تعبیر خواب نیز در قـرآن عزیز در داستان حضرت یـوسف علیه‌السلام‌که بموهبت‌الهی علم خـواب‌گزاری «وکـذلک یجتبیک ربک و یعلمک من تأویل‌الاحادیث: سورهٔ یـوسف ج۱۲» ممتاز و برگـزیده بود آیاتـی

۱ـ هم مولوی‌گفته است در دفتر چهارم مثنوی
نوم ما چون‌شد اخ‌الموت ای‌فلان زین بـرادر آن بـرادر را بـدان

بتفصیل وارد، و مورد تصدیق واقع شده است.

مولوی در بیان کیفیت رؤیا و تعبیر خواب و فرقی که مابین‌عامهٔ خلق با طبقهٔ خواص اولیا و صلحا دراین باره هست تحقیقی دقیق‌دارد؛ خوب توجه کنید

همچنان که چشم می‌بیند بخواب
بی مه و خورشید، ماه و آفتاب
نوم ما چون‌شد اخ‌الموت ای فلان
زین برادر، آن برادر را بدان
وربگویندت که هست‌آن، فرع این
مشنو آن را ای مقلد بی یقین
می ببیند خواب‌جانت وصف حال
که ببیداری نبینی بیست سال
در پی تعبیر آن تو عمرها
می‌دوی سوی شهان بادها
که بگو این خواب‌را تعبیرچیست
فرع گفتن‌این‌چنین سرراشکی‌است
خواب‌عامه‌است‌این‌وخودخواب‌خواص
باشد اصل اجتبا و اختصاص
پیل باید تا چو خسبد او ستان
خواب بیند خطهٔ هندوستان
خر نبیند هیچ هندستان بخواب
خر زهندستان نکرده‌است اغتراب

جان همچـون پیل باید نیک زفت
تا بخـواب او هند تاند رفت تفت
ذکر هندستان کند پیل از طلب
پس مصور گردد آن ذکرش بشب
اذکروالله، کار هر اوباش نیست
ارجعی، برپای هر قلاش نیست
لیک تو آیس مشو، هم پیل بـاش
ورنه پیلی، در پی تبدیل بـاش
کیمیـا سازان گـردون را ببین
بشنو از میناگـران هـردم طنین
نقش بنداننـد در جـو فلک
کـار سازانند بهـر لـی ولـک

توضیحاً بیت سوم از این ابیات که خواندم «ور بگـویندت که هست آن فرع این»، باصطلاح طـلاب «دفع دخل» و جـواب سؤال مقدر است که کسی بگوید خـواب دیدن از فـروع و توابع و نتایـج بیداری است؛ چنانکه بعث ونشر قیامت فرع ونتیجهٔ همین حیات‌طبیعی و تصویر و تجسم همین اعمال وافعال دنیوی است «ومن کان فـی هذه اعمی فهو فی‌الآخرة اعمی: سورهٔ بنی‌اسرائیل ج۱۵».

یعنی رؤیا تکرار و تجدید صور احساسات و محسوسات‌بیداری است؛ چیز تازه‌یی بر روح انسان‌کشف و الهام نمی‌شود؛ همچنانکـه ثواب و عقاب آخرت، نتیجه و محصول نیک و بد اعمال دنیوی است «فمن یعمل مثقال ذرة خیراً یره و من یعمل مثقال ذرة شراً یـره: سورهٔ

زلزال ج۳۰»؛ و چیزی علاوه وسربار آن نمی کنند؛ بل که همان‌سرایر و ضمایر خلق است که در رستاخیز آشکار می گردد «یوم تبلی السرایر فماله من قوة ولاناصر: سورهٔ طارق ج۳۰».

مولوی ازاین شبهه چنین جواب می‌دهد که‌ما در خواب چیزها می بینیم که در بیداری هرگز ندیده‌ایم؛ وآنچه درخواب می‌بینیم‌چندان مبهم و نامعلوم است که در تأویل و تعبیر آن به معبر و خواب گزار احتیاج داریم؛ و چه‌بساکه اسرار پوشیده‌یی بوسیلهٔ خواب برماکشف می‌شود؛ و چه‌بساکه حوادث آینده را مدتی قبل از وقوع در خواب می بینیم؛ پس این قبیل پیش‌بینی‌ها و اسرارنامحسوس راکه در رؤیای صادق برماکشف‌می‌شود، نمی‌توان دردایرهٔ فروع و توابع‌موجودات حسی خارجی محصورکرد.

در تأیید نظر مولوی می‌توانیم این نکته را بیفزاییم که هرچند رؤیای صادق ازهمان اشیاءکه در قلمرو محسوسات خواب بیننده‌است بوسیلهٔ قوهٔ متخیله و مدد قوای باطنی دیگر انتزاع و تجرید می‌شود؛ اما در واقع و نفس‌الامر چنانست که چون روح انسانی در عالم‌خواب قالب برزخی مثالی می گیرد، قوهٔ متخیله‌که وظیفه‌اش محاکات و ترکیب و تفصیل یعنی جداکردن و پیوستن صور و معانی جزئی‌است، برای تمثیل و تصویر معانی مجرد و حقایق‌کلی، از محسوسات جزئی استفاده می کند؛ یعنی امورکلی روحانی و مطالب عالی عقلی را، در قالب اشیاءِ جسمانی و روپوش‌همین محسوسات جزئی که خواب‌بیننده با آن مأنوس است، نشان می‌دهد؛ چنانکه مثلا علم و دانش را به «شیر

خوردنی» و عیش بی کدورت را به «آب پاك صافی» و دشمنی و مخاصمت را بصورت «مار وگرگ»؛ و برای کسی که از سگ می‌ترسد، حدوث بیماری را بصورت حملهٔ سگ، مجسم می کند؛ همانطور که در تجسم برزخی اعمال و افعال انسانی، پیش ازاین گفتیم.

بدیهی است، چیزی را که بهیچ‌وجه حتی صورت نقاشی آن را نیز در خارج ندیده باشند هرگز درخواب نخواهند دید؛ و خواب‌دیدن هر کسی متناسب با دید، و دیدگاه؛ و مقدار عقل و هوش و فراست؛ و گنجایش فهم و ذوق و دریافت باطنی و درجه و مقام و محیط زندگانی ظاهری اوست؛ تمثیل مولوی ناظر بهمین‌معنی است که گفت:

پیل باید تا چو خسبد او ستان   خواب بیند خطهٔ هندوستان
خر نبیند هیچ هندستان بخواب   خرزهندستان نکرده‌است اغتراب

امواج مغز ودستگاه قوای دماغی درخواب

باز برتوضیح می‌افزایم که خواب دیدن بقول حکما، محصول امواج مغز یادستگاه قوای دماغی؛ مخصوصاً «قوهٔ متخیله» و«قوهٔ خیال» و «حس مشترك = بنطاسیا» است که اطبا و فلاسفهٔ قدیم آنها را از پنج قوهٔ باطنی شمرده و مواضع آنها را در سه‌بطن یا سه تجویف مقدم و مؤخر و اوسط دماغ معین کرده‌اند[1].

۱ــ دو قوهٔ باطنی دیگر یکی «قوهٔ وهم» است و یکی «قوهٔ حافظه». حس مشترك : که محل آن را بخش مقدم از بطن مقدم یا تجویف اول دماغ گفته‌اند وظیفه‌اش ادراك معانی جزئی است ؛ و «قوهٔ خیال» در بخش مؤخر از همان بطن مقدم؛ گنجور و خزانه‌دار حس مشترك است؛ یعنی آنچه را که ←

محل قوهٔ متخیله که آن را «قوهٔ مفکره» و «متصرفه» نیز گویند[1] بخش مقدم از بطن یا تجویف اوسط دماغ است؛ و کار و وظیفهٔ او چنانکه اشاره کردیم محاکات و تمثیل و ترکیب و تفصیل؛ یعنی گسستن و پیوستن صور و معانی جزئی است؛ یعنی آن جزئیات را که درمخزن خیال و قوهٔ واهمه ذخیره شده است با یکدیگر ترکیب، و از یکدیگر جدا می کند؛ ازاین قبیل که مثلا «گاو بال‌دار» و «مار هفت‌سر» و «شیر

→ حس مشترك از حواس ظاهر پذیرفته و ادراك کرده باشد، قوهٔ خیال در خود نگاه‌می‌دارد؛ چنانکه بعد از غیبت محسوسات نیز صور آنها در ذهن باقی می‌ماند.

قوهٔ وهم: که موضع آن را درنهایت‌تجویف اوسط دماغ معین کرده‌اند، کارش ادراك معانی‌جزئی است؛ و «قوهٔ حافظه» که‌آن را «ذاکره» نیزمی گویند خازن وگنجینه‌دار قوهٔ‌وهم است؛ ونسبت اوبه‌وهم مثل نسبت خیال است به حس مشترك.

محل قوهٔ حافظه پشت استخوان قمحدوه است؛ و بدین سبب هرگاه ضربتی سخت به‌قمحدوه واردمیشود؛ در قوهٔ حافظه خلل بهم می‌رسد.

برای تحقیق درقوای پنج‌گانهٔ باطنی ومواضع‌تشریحی آنها بهترین‌ماخذ کتاب‌قانون وشفای ابوعلی سینا و جلد دوم شوارق عبدالرزاق لاهیجی و شرح نفیسی است.

۱ــ این قوه هرگاه دستیار قوهٔ وهم، ودر استخدام نفس حیوانی باشد آن را «متخیله» گویند؛ و چون دستیار عقل و تحت فرمان نفس ناطقهٔ انسانی باشدآن را «مفکره» خوانند؛ وتسمیهٔ اوبه «قوهٔ متصرفه» بمناسبت تصرف‌اوست در ترکیب و تفصیل صور و معانی جزئی که در متن گفته‌ایم.

برای‌مزیدفایده‌می گویم که‌درچهارمقالهٔ‌عروضی‌دربارهٔ‌قوهٔ‌متخیله‌می گوید‌«چون اورا بانفس‌حیوانی یار کنندمتخیله گویندوچون بانفس‌انسانی یار کنندمفکره‌خوانند»؛ درنسخه‌های‌چاپی اشتباهاً بجای کلمهٔ«یار» باحرف‌رای‌بی‌نقطه،«یاد» بادال نوشته‌اند.

بی‌سر و یال و دم» در تخیل می‌سازد؛ و ساختهٔ او بواسطهٔ قوهٔ خیال و اندیشه؛ به‌حس مشترك که آن را «لوح نفس» می گویند؛ و به‌آیینهٔ‌دورو تشبیه می کنند که یك روی‌آن بحواس ظاهری؛ و روی‌دیگرش‌بحواس باطنی و قوای نفسانی است[1] می‌رسد؛ و چون باین مرحله رسید بمقام حس و شهود رسیده باشد.

قوهٔ متخیله در خواب و بیداری

کار قوهٔ متخیله تعطیل‌بردار نیست، ودر خواب وبیداری دائم‌و بدون‌فترت در کار است؛ یعنی‌همانطور که در بیداری متصرف درصور و معانیِ جزئی است، در خواب نیز معانی را خواه‌کلی و خواه جزئی بصورت امور واشیاءِ محسوس جزئی متمثّل و متجسم می‌سازد؛ و آن را برسبیل محاکات تحویل قوهٔ خیال می‌دهد؛ و از قوهٔ خیال در حس مشترك نقش می‌بندد ؛ چرا که قوای باطنی انسان نیز همچنان‌که در موجودات مجرد و مفارقات علوی گفتیم مانند آیینه‌های متعاکس‌اند؛ که نقوش و رسوم از یکی بدیگری انتقال می‌یابد.

همین‌که انسان بخواب رفت، کارتنهٔ متخیله بکار می‌افتد؛ و در صورتی که دارای روح پاك و ضمیر صافی الهام‌گیر باشد؛ احیاناً‌حقایق کلی اشیاء، یا حوادث قبل از وقوع در ذهن او القاء می‌شود؛ و گاه

۱ــ نیز حس مشترك را بحوض و تالابی تشبیه کنند که بوسیلهٔ حواس پنج‌گانهٔ ظاهر، پنج نهر یا پنج فواره درآن می‌ریزد.

و پنج حس ظاهر عبارت است ازباصره [= دیدن] و سامعه [= شنیدن] و ذایقه [= چشیدن] و شامه [= بوییدن] و لامسه [= بسودن].

هست که صورت واقعه‌یی را عیناً در خواب می‌بیند؛ وگاه در اثر تصرف همان کارتنهٔ متخیله بصورتی متمثل می‌شود که محتاج خواب‌گزاری و تعبیر و تأویل است.

غیبت و خلسهٔ ملکوتی

و نیز ممکن است که حالت کشف و شهود حقایق و پیش‌بینی وقایع براستی و درستی در حالت مابین نوم و یقظه، یعنی در میان خواب و بیداری که باصطلاح عرفا «غیبت» و «خلسهٔ ملکوتی» گفته می‌شود، دست بدهد؛ اما این نوع روشن‌بینی‌ها و این قبیل فتوحات غیبی (البته اگر رحمانی باشد نه شیطانی) جز با قوت و صفای باطن، و روشن روانی، و پاکیزگی روح، برای کسی میسر نمی‌شود. وهمانطور که اشاره شد حساب تلقینات و القاءات و تسویلات شیطانی را؛ که «ان الشیاطین لیوحون الی اولیائهم: سورهٔ انعام ج۷» از مکاشفات والهامات ربانی جدا باید کرد؛ و در کشف این رموز و تمییز مابین الهامات ربانی و شیطانی از خداوند کریم توفیق هدایت باید خواست.

باز تکرار می کنم و سربسته می گویم که قضیهٔ رؤیای صادق و امکان خواب دیدن حوادث را قبل از وقوع؛ چون دلایل متقن موثق مطمئن دارد؛ البته نباید تکذیب وانکار داشته باشیم.

تمثیلات کتب آسمانی و تعلیمات انبیا و اولیا

حلول روح در قالب مثالی برزخی، و تمثیلات و تصویرات حسی جزئی قوهٔ متخیله در خواب و بیداری، برای تفهیم و تقریب

مطالب عالی و معانی کلی و معقولات مجرد روحانی‌است بذهن‌انسانی که چون بیشتر با حواس ظاهر و امور حسی جسمانی سروکار دارد؛ فهم این امور برای او آسانتر وسهل‌تر از درك مسائل کلی عقلی‌است؛ و چه‌بساکه اصلا از تصور ذهنی مجردات محض و کلیات و معقولات صرف عاجز و ناتوان باشند.

این است که ناچار باید آن قبیل معانی بزرگ وسیع‌را درلباس امثله و تمثیلات حسی کوچك عرضه داد تا در عقول و اذهان عادی‌قابل فهم و هضم باشد.

***

و این خود همان تدبیری است که درکتب آسمانی و تعلیمات انبیا و اولیا و حکما و عرفای عظام برای تربیت و هدایت و تبشیر و انذار جامعهٔ بشری بکار رفته است؛ بدین‌قرار که برحسب قضیهٔ «کلموا الناس علی قدر عقولهم»[۱]، برای‌فهماندن معانی کلی روحانی به‌تمثیلات محسوس جزئی جسمانی متوسل شده؛ و حقایق عالی وسیع الهی را بصور و اشکال کوچك مادی حسی‌تنزل‌داده‌اند؛ تا در عرصهٔ تنگ افهام واذهان محدود بگنجد؛ و لقمهٔ آسمانی را چندان کوچك نموده‌اند که معدهٔ روحانی هرکسی از عهدهٔ هضم آن برآید

لیك لقمه‌ی باز آن صعوه نیست
چاره‌اکنون آب‌وروغن کردنی‌است

***

۱ ــ در حدیث شریف نبوی است «انا معاشرالانبیاء نکلم‌الناس علی‌قدر عقولهم»

پست می‌گویم باندازه‌ی عقول عیب نبود این بود کار رسول

***

چونکه با کودك سر و کارم فتاد هم زبان کودکان باید گشاد

افتخار از رنگ و بوی و ازمکان هست شادی و فریب کودکان

رنگ و بو در پیش ما بس کاسداست لیك تو پستی، سخن کردیم پست

***

بهر طفل[1] نو پدر تی تی کند گرچه عقلش هندسه‌ی گیتی کند

کم نگردد فضل استاد از علو گر الف چیزی ندارد گوید او

معلوم می‌شود که در زمان مولوی نیز همان‌طور که تا چندی پیش در مدارس و مکتب‌خانه‌های قدیم خودمان معمول بود، برای یاددادن حروف تهجی می گفتند «الف چیزی ندارد؛ ب یکی بزیر دارد.. الخ»؛ دنبالهٔ همین بیت را می‌خوانم

از پی تعلیم. آن بسته دهن از زبان خود برون باید شدن

در زبان او بباید آمدن تا بیاموزد زتو او علم و فن

پس همه خلقان چو طفلان وی‌اند لازم است آن پیر را در وقت پند

***

خلق طفلانند جز مست خدا نیست بالغ، جز رهیده از هوا

***

ور نباشد گوش تی تی می کند خویشتن را گنگ گیتی می کند

۱– طفلی: خ.

نمونهٔ تمثیلات قرآن و احادیث شریف

باری از آن قبیل تمثیلات که اشاره شد در قرآن کریم و احادیث شریف فراوان است؛ من بذکر چند نمونه اکتفا می کنم.

یکی از نمونه‌های عالی آیات قرآنی این است که دستگاه عظیم آفرینش و جهان هستی و خلقت آسمان و زمین، و تجلی حق و پرتو نور الهی را در مظاهر موجودات، در قالب تمثیلی نور چراغ وفانوس و مشکات ریخته، و در تقریب آن معانی آسمانی فرموده‌است

«الله نور السموات والارض مثل نوره کمشکوة فیها مصباح المصباح فی زجاجة الزجاجة کانها کوکب دری یوقد من شجرة مبارکة زیتونة لاشرقیة ولاغربیة یکاد زیتها یضیء ولو لم تمسسه نار نور علی نور یهدی‌الله لنوره من یشاء و یضرب‌الله الامثال للناس والله بکل شیءعلیم: سورهٔ نور ج۱۸ یه۳۶».

در تفسیر همین یك آیه یك کتاب مستقل بزرگ می‌توان نوشت؛ و مع‌ذلك فهم مدلول حقیقی آن محتاج افاضهٔ نور الهی است.

ناگفته نماند که بعضی مفسران قشری بی‌سلیقه کلمهٔ «نور» را در «نورالسموات» بمعنی «منور» بصیغهٔ اسم فاعل باب تفعیل تأویل کرده و مدلول آیه را از آسمان به‌زمین تنزل داده‌اند؛ فرستندهٔ آیه ذات حق‌تعالی است؛ مگر نمی‌توانست «الله منورالسموات والارض» بگوید؛ تامحتاج تأویل خلاف ظاهر تفسیرنویسان نشود!

علاوه می کنم که شیخ رئیس ابوعلی‌سینا در کتاب اشارات آیهٔ نور را بمراتب چهارگانهٔ عقل نظری تأویل کرده است که مرتبهٔ اولش را

«عقل هیولانی» یا «عقل بالقوه»؛ و مرتبهٔ بالاتر از آن را «عقل بالملکه» و بالاتر را «عقل بالفعل»؛ و مرتبهٔ چهارم را «عقل مستفاد» می‌گویند؛ که به «عقل فعال» یعنی مرتبهٔ جبرئیلی پیوسته است و بی‌واسطه از آن مقام فیض می‌گیرد و مستفید می‌گردد[1].

***

باز در همین سورهٔ نور، اعمال کفار بصورت سراب آب‌نما؛ و تاریکی‌های دریای متلاطم پرموج، نموده شده است.

« والذین کفروا اعمالهم کسراب بقیعة یحسبه الظمأن ماء حتی اذا جاءه لم یجده شیئاً و وجدالله عنده فوفیه حسابه والله سریع الحساب»

«او کظلمات فی بحر لجی یغشیه موج من فوقه موج من فوقه سحاب ظلمات بعضها فوق بعض اذا اخرج یده لم یکد یریها و من لم یجعل الله له نوراً فماله من نور: سورهٔ نور ج ۱۸ یه ۴۰»

***

در «آیهٔ کرسی» سورهٔ بقره نیز، کفر وایمان، وهدایت وضلالت؛

۱ــ تأویل شیخ رئیس در شرح منظومهٔ سبزواری هم نقل شده است. ص ۳۰۷ طبع دوم. وحاصلش این است که مشکات را بمرتبهٔ عقل هیولانی تأویل کرده‌اند؛ و «زجاجه» را بمرتبهٔ عقل بملکه؛ و «مصباح» را عقل بالفعل؛ و «نور علی نور» را به عقل مستفاد؛ ونیز «زیت» بقوت حدس که منتهی بقوهٔ قدسیه می‌شود تأویل شده است.

و فرق مابین فکر و حدس در اصطلاح حکما این است که کشف مجهولات در فکر محتاج تأمل و تدبر و ترتیب قیاس و حرکت ذهن از مطالب بمبادی، و ازمبادی بمطالب است؛ اما در حدس تمام مطلب از حدوسط ونتیجه، بدون حرکت فکری، یك باره ودفعة واحدة برذهن القاء می‌شود؛ و این قوه در مقام کمال منتهی بقوهٔ قدسیه می‌شود که «یکاد زیتها یضی و لولم تمسسه نار» یعنی خود بخود روشنایی می‌دهد هرچند به آتش برنخورده و مدد از دیگری نگرفته باشد.

بصورت استعارهٔ مصرحه، بدون ادات تشبیه و تمثیل، در کسوت نور و ظلمت بیان شده است.

الله ولی الذین آمنوا یخرجهم من الظلمات الی النور والذین کفروا اولیاؤهم الطاغوت یخرجونهم من النور الی الظلمات اولئك اصحاب النارهم فیها خالدون: بقره ج۳ یه۲۵۸».

***

تصویر هدایت و ضلالت بنور وظلمت جای دیگر هم ازسورهٔ بقره آمده است. بانضمام تمثیل سود و زیان تجارت «اولئك الذین اشتروا الضلالة بالهدی فماربحت تجارتهم و ماکانوا مهتدین، مثلهم کمثل الذی استوقد ناراً فلما اضاءت ماحوله ذهب الله بنورهم وترکهم فی ظلمات لایبصرون: ج۱ یه۱۷».

و در حدیث شریف نبوی وجود و عدم، وهستی ونیستی مطلق، هم به‌نور وظلمت تعبیر شده است «ان الله تعالی خلق الخلق فی ظلمة فرش علیهم من نوره» و در بعضی روایات «خلق خلقه فی ظلمة فالقی علیهم من نوره»[1]؛ مولوی بهمین حدیث نظر دارد که می گوید

چونکه حق رش علیهم نوره مفترق هرگز نگردد نور او

***

حق فشاند آن نور را برجانها مقبلان برداشته دامانها

درجات و مراتب وجود، و مقام و منزلت موجودات را نیز در لباس مراتب وپرده‌های تاریك وروشن گفته‌اند «ان الله سبعین الف حجاب

۱ــ جامع صغیر.

من نور وظلمة»؛ این حدیث نبوی بعبارات وطرق دیگرنیز روایت‌شده است؛ مولوی گفته است

زانکه‌هفتصدپرده[۱] داردنورحق پرده‌های نوردان چندین طبق

***

آنکه‌درذاتش تفکر کردنی است درحقیقت آن نظر درذات‌نیست

هست آن پنداراو، زیرا بـراه صدهزاران پرده آمد تا اله

هریکی‌درپرده‌یی‌موصول جوست وهم‌او آنست‌کان‌خودعین‌اوست

و نیز در حدیث‌شریف نبوی است «اول ما خلق‌الله نوری‌ابتدعه من نوره» که مراد همان‌نور وجود، و مقام خلقت و آفرینش است.

و نیز روایت از حضرت امـام حسن علیه‌السلام است که پیغمبر فرمود «خلقت من نورالله عزوجل و خلق اهل‌بیتی من نوری»[۲].

این‌تعبیرات همه‌ازنوع‌همان‌تمثیل‌وتصویرمعانی‌بسیط‌عقلی‌است‌در پوشش‌امورحسی‌جسمانی که‌برای تودهٔ‌بشر بیشترقابل‌فهم‌وتصور است.

***

باز از آیات قرآن کریم که سرلوحهٔ کتب آسمانی و بـزرگترین آیت هدایت انسانی است مثال می‌آورم.

سعادت و شقاوت معنوی، و لذت دائم وجدانـی، وآسایش و سکینهٔ باطنی، و مقامات عالی روحانی اتقیاء و بندگان صالح و مقربان درگـاه الهی را که در حدیث شریف نبوی آمده است « قال‌الله تعالی

۱ــ تاء «هفتصد» در درج کلام یعنی در خواندن ساقط مـی‌شود ؛ و در بعضی نسخ اصلا بدون تاء «هفصد» نوشته‌اند. وآن نیزصحیح است

۲ــ بحارالانوار مجلسی ج۶.

عددت لعبادی الصالحین مالاعین رأت ولا اذن سمعت ولا خطر علی قلب بشر»[۱]؛ درهیأت ولباس مشتهیات نفسانی ولذات و رغایب جسمانی؛ چون مجالس بزم می‌خواری و باده‌گساری و تنقل انواع میوه و اقسام مرغ بریان؛ و باغهای پرگل و میوه و نهرهای آب صافی و جویهای شراب و شیر تازه و عسل مصفا و امثال این شهوات نازل که دام فریب ولغزشگاه اهل دنیاست، نشان داده؛ از این‌قبیل که در صفت بهشت اهل تقوی و پرهیزکاران فرموده است

«مثل الجنة التی وعدالمتقون فیها انهار من ماء غیرآسن[۲] و انهار من لبن لم‌یتغیر طعمه و انهار من خمر لذة للشاربین و انهار من عسل مصفی و لهم فیها من کل الثمرات: سورهٔ محمد ج۲۶».

و در سورهٔ واقعه در تعریف مقامات مقربان الهی می‌فرماید

«یطوف علیهم ولدان مخلدون باکواب واباریق و کأس من‌معین لایصدعون عنها ولاینزفون وفاکهة مما یتخیرون ولحم طیرممایشتهون: ج۲۷»؛ و همین‌مضمون را در سورهٔ دیگر فرموده است

«و یطوف علیهم ولدان مخلدون اذارأیتهم حسبتهم‌لؤلؤاًمنثوراً دهر ج۲۹».

تمثیل بهشت بندگان صالح واهل‌تقوی بصورت باغهای پرنعمت و نهرهای جاری درقرآن کریم بسیار است؛ ازآن‌جمله:

«للذین اتقوا عند ربهم جنات تجری من تحتهاالانهار: آل‌عمران

۱ــ درکتب شیعی مثل مجالس صدوق، و درکتب اهل سنت مثل صحیح بخاری وصحیح مسلم هردو روایت شده است.

۲ــ آسن: آب گندیدهٔ بویناک.

ج۳ یه۱۵»؛ «و جنات لهم فیها نعیم مقیم: توبه ج۱۰ یه۲۱»؛ «و جنات تجری من تحتها الانهار خالدین فیها: آل‌عمران ج۴یه۱۳۶»؛ «ان للمتقین مفازاً حدائق و اعناباً: سورهٔ نبأ ج۳۰».

این تمثیلات همه بطوری که اشاره کردم برای تفهیم حقایق معنوی و نزدیك کردن معانی لطیف روحانی است بذهن جامعهٔ بشر که حوصلهٔ فهم و ادراك آنها از حدود جسم و جسمانیات تجاوز نمی کند؛ خود قرآن کریم می گوید «کذلك یبین الله لکم آیاته لعلکم تعقلون: بقره ج۲ یه۲۴۲».

مولوی درهمین زمینه می گوید:

باغ گفتم، نعمت بی کیف را — کاصل نعمتهاست بی شك باغها
ورنه لاعین رات، چه‌جای باغ — گفت نور غیب را یزدان چراغ
مثل نبود آن مثال آن بود — تا برد بو آنکه او حیران بود

اشاره بهمان حدیث «لاعین رأت ولا اذن سمعت» و آیهٔ نور، که در پیش گفتیم:

تنزیل و تاویل

این قبیل آیات که خواندم واشباه و نظایر آن؛ و همچنین بخشی از احادیث و کلمات مأثورهٔ نبوی و ائمهٔ دین رضوان‌الله علیهم اجمعین قطعاً دارای تأویل است؛ همانطور که پاره‌یی از خوابها محتاج تعبیر است؛ مولوی می فرماید

کاین حقیقت قابل تأویلهاست — وین توهم مایهٔ تخییلهاست

***

بهر طفل نو، پدر تی‌تی کند   گرچه‌عقلش‌هندسه‌ی گیتی کند

پس می‌توان احتمال داد که شاید یکی از وجوه تسمیه یا تعبیر وحی قرآن کریم همه‌جا به «تنزیل» و «انزال» مانند «تنزیل من‌الرحمن الرحیم: فصلت ج۲۴ » و «تنزیل‌العزیز الـرحیم: سورهٔ یس ج۲۲» و «فانه نزله علی قلبك: بقره ج۱ یه۹۷»؛ «تبارك‌الذی نزل الفرقان علـی عبده: فرقان ج۱۸»؛ «و ننزل من‌القرآن ما هو شفاء و رحمة للمؤمنین: بنی‌اسرائیل ج۱۵ یه۸۲»؛ «انا انزلنا الیك‌الکتاب بالحق: سورهٔ نساء ج۵ یه۱۰۵» و«انا انزلناه فی لیلة‌القدر: سورهٔ قدر ج۳۰»؛ و امثال این آیات که در قرآن‌کریم فراوان است؛ اشاره باین نکته باشدکه بـرای هدایت و نجات بشر از بدبختی و نکبت‌گمراهی، معانی عالی‌آسمانی از صقع مقام شامخ ربوبی، تنزل کرده؛ باین‌جهت که اولا درظرف‌تنگ الفاظ و حروف و کلمـات ریخته؛ و ثانیاً از این مرتبه نیز نازل‌تـر و فروتر آمده تا درکسوت و هیأت تمثیلات و بصورت تشبیهـات حسی جسمانی نمودار شده؛ وبدین‌سبب محتاج تأویل است!

اتفاقاً کلمهٔ «تأویل»در معنی تعبیرخواب در افصح وابلغ‌عبارات عربی که همین قرآن‌کریم است مکرر بکاررفته؛ ازجمله همان‌آیه است که دربـارهٔ حضرت یوسف علیه‌السلام خـواندم «و یعلمك من تأویل‌الاحادیث» یعنی خداوندکریم تعبیر خواب به‌یوسف می‌آموزد.

و باز در همین سورهٔ یوسف‌که دوازدهمین سوره ازدوازدهمین جزو قرآن مجید است؛ در همان موضوع‌که خداوند بحضرت‌یوسف خواب‌گزاری آموخته بود می‌گوید «و لنعلمه من تأویل‌الاحـادیث»؛ و جای دیگر از قول دو جوان هم زندانی یوسف است‌که خـوابی دیده

بودند و از وی تعبیر می‌خواستند «نبئنا بتأویله»؛ و یوسف در پاسخ ایشان گفت«انا انبئکم بتأویله»؛ و نیز در مکالمهٔ یوسف با پدرش یعقوب است «یا ابت هذا تأویل رؤیای من قبل».

وبطور کلی درسورهٔ یوسف تنها یك‌بار مادهٔ کلمهٔ تعبیر آمده؛ از قول ملك مصر با اصحاب وحواشی‌خویش «افتونی فی رؤیای ان کنتم للرویا تعبرون» و باقی همه‌جا کلمهٔ «تأویل» است.

توضیحاً لفظ «تأویل» در اصل بمعنی توجیه‌کردن و برگرداندن ظاهر کلام است بآنچه در باطن مقصودگوینده باشد؛ برحسب گمان و فهم و عقیدهٔ آن‌کس که صاحب تأویل است؛ وبعبارت دیگرهرچه راکه منظور باطنی‌گوینده برخلاف مدلول ظاهر کلام باشد، تاویل می‌گویند و بدین‌معنی نیز درقرآن‌کریم بسیارآمده است؛ از جمله این‌که در متشابهات قرآن می‌گوید «و مایعلم تأویله الاالله: آل‌عمران ج۳ یه ۷»؛ در سورهٔ یونس وکهف نیز بهمین‌معنی است.

«بل‌کذبوا بمالم یحیطوا بعلمه و لما یأتهم تأویله: یونس ج ۱۱ یه۳۹»؛ « سأنبئك بتأویل مالم تستطع علیه صبراً: کهف ج۱۵ یه۷۸»؛ «ذلك تأویل مالم تسطع علیه صبراً: کهف آیهٔ ۸۲».

***

گویا در موضوع خواب و خواب‌بینی و خواب‌گزاری بیش‌از آن مقدارکه وضع این‌رساله اقتضا داشت گفت‌وگو کردم؛ خداکندکه این داستانهای خواب‌آور موجب بیداری قلوب خفتگان باشد، و خوابناکان را از خواب غفلت برانگیزد؛ و خوابهای سوداناك ما طلیعهٔ طلوع آفتاب معرفت درروحهای تیرهٔ ظلمانی واقع شود؛ وشام تار مارا

مبدل بصبح روشن کند؛ چه بقول مولوی

خواب، بیداری‌است‌چون‌بادانش‌است
وای بیداری که با نادان نشست

***

گفت سوداناك خوابی دیده‌ام
در دل شب ، آفتابی دیده‌ام

و نیز دعا می‌کنیم که خداوندکریم ما را از عشوه‌های وسواس نفس‌اماره و فریب کاریهای روح‌فسوت کارشیطانی نجات بدهد؛ و از پرتونیک ما را نیکی بخشد؛ که باز بگفتهٔ مولوی

خوابناکی کو ز یقظه می‌جهد
دایهٔ وسواس عشوه‌ش می‌دهد

رو بخسب ای جان که نگذاریم ما
که کسی از خواب بجهاند تو را

برجه ای عاشق برآور اضطراب
بانگ آب وتشنگی، وآنگاه‌خواب

***

خوابناکی لیك هم بر راه خسب
الله الله بر ره الله خسب

تا بود که سالکی برتو زند
از خیالات نعاست[1] برکند

۱ــ نعاس بضم نون: چرت اول خواب.

خفته را گرفکر گردد همچوموی
او از آن رقت نیابد راه کوی
خفته می‌بیند عطشهای شدید
آب اقرب منه من حبل الورید[1]
موج بر وی می‌زند بی احتراز
خفته پویان در بیابان دراز

باری این بحث راکوتاه می‌کنم و بر سر مباحث دیگر می‌روم و من‌الله التوفیق.

نیروی اراده و ایمان، وفور عقل وشعور ذاتی، قوت وصفای روح

اصل سخن ما برسر «سبب و سرمایهٔ کرامات و خرق عـادات» بود؛ و بآن‌مناسبت قصهٔ رؤیای صادق و تعبیر خواب و تمثیلات انبیا و اولیا پیش‌آمد؛ اکنون باز برسر سخن اول می‌روم.

شنیدید که مولوی در مقام توجیه و تعلیل غیب بینی و غیب‌دانی اولیا گفت:

غفلت ازتن بود، چون تن‌روح شد
بیند او اسرار را بی هیچ بد

شرح و تفسیر آن را نیز تاآنجاکه‌گنجایش داشت و مناسب‌حال

۱ــ اشاره‌است به‌آیهٔ «و نحن‌اقرب الیه من حبل‌الورید:سورهٔق ج۲۶»؛ باز مولوی درجای دیگرگفته است
آنچه حق است اقرب ازحبل‌الورید — تـو فکنـدی تیر فکـرت را بعید

و مقام بود، از بنده شنیدید؛ و در ضمن دانستید که این دلیل اختصاص به‌کشف مغیبات حوادث، و اشراف برضمایر وسرایر خلق‌ندارد؛ بل‌که دیگر انواع کرامات و خرق عادات را نیز دربر می‌گیرد.

و نیز گفتیم که این دلیل تقریباً همانست که در کتب کلام و فلسفهٔ اسلامی در مبحث «نبوات ومنامات» و «اصول معجزات و کرامات» گفته‌اند.

علاوه می‌کنم که‌این مسائل در مثنوی شریف بکرات و مرات مورد بحث واقع شده؛ و مولوی در هرجا بمناسبت مقام با تقریر دلیل و بیانی تازه امکان صدور معجزات وکرامات و خرق عادات‌را تصدیق و اثبات کرده است؛ از این قبیل که درپاره‌یی از مواضع‌بقضیهٔ فناءِ فی‌الله و اتصال ارواح پاك اولیا و مردان خدا بحق‌تعالی، و کسب علم و قدرت از مبدأ فیاض الهی، متمسك شده، و حدیث معروف «بی یسمع و بی یبصر و بی‌یبطش» راکه در فصول قبل‌بتفصیل گذشت؛ و نیز حدیث مشهور «اتقوا فراسةالمؤمن فانه ینظر بنور الله» را برای تسجیل وتأیید نظرخویش‌آورده است

شیخ کو ینظر بنورالله شد   از نهایت وز نخست‌آگاه شد

***

نیست‌آن ینظر بنورالله گزاف   نور ربانی‌بود گردون شکاف

***

وآنکه او ینظر بنورالله بود   هم ز مرغ وهم زمورآگه‌بود

این نوع سخنان را درگفته‌ها و نوشته‌های دیگر عرفا و صوفیه هم می‌بینیم؛ اما هیچکدام لطف و مزه و اسلوب بیان و تقریرات و

تمثیلات شعری و تحقیقات عرفانی مولوی را ندارد.

***

اینجا می‌خواهم یك جمله را برگفته‌های قبل بیفزایم؛ و آن این است که سبب و سرمایهٔ اصلی جمیع اعمال وافعال غریب شگفت‌انگیز که از انسان صادر می‌شود؛ خواه درشمار معجزات و کرامات باشد؛ و خواه از نوع نوادر هنرها و صنایع و دانشهای عجیب دیریاب که مخصوص بعضی اشخاص است؛ هرچه‌گوباش، مایهٔ‌عمده واساسی‌همهٔ‌آنها **نیروی ایمان و وفور عقل وشعور ذاتی وقوت وصفای روح و سرشت‌انسانی است**؛ و توجیهات و تعلیلات که فلاسفه و عرفا و صوفیه و متشرعان هرکدام برحسب فهم وذوق‌وسلیقه ومشرب‌واصطلاح خود دراین‌مسائل نموده‌اند؛ و نمونهٔ آن را در فصول‌پیش شنیدید؛ دست آخر همه‌بهمین اصول‌کلی برمی‌گردد که خلاصه و محصول آن را بطور مختصر و فشرده تقدیم شنوندگان کردم «عباراتنا شتی و وجهك واحد».

باز یکی از اقوال مشهور حکما و متکلمان اسلامی درمبحث «نبوات و منامات» این است که می‌گویند اصول معجزات و کرامات سه‌چیز است؛ یکی **قوت‌تعقل** که آن را قوهٔ علامهٔ‌عقل‌نظری‌می‌گویند؛ دیگر **قوت‌تخیل** و نیروی متخیله؛ سدیگر **نیروی حرکت وعمل** که‌آن‌را قوهٔ فعاله نفس ناطقه می‌خوانند.

اگر درست دقت و بررسی کنیم؛ برگشت این سه‌اصل نیز بهمان اصول است که ماگوشزد کردیم.

نیروی خلاقهٔ اراده که صوفیه از آن به «همت» تعبیر می کنند؛

و این جمله از ارباب حکمت و عـرفان معروفست که «العارف یخلـق بالهمة»؛ مولود قوت ایمان است؛ و ایمان محصول مرتبهٔ حـق‌الیقین، و حصول قطع و تصدیق جازم قاطعی است که هیچ شك و شبهه‌یی به ارکان آن خلل نرساند؛ و هیچ تردید و وسواس و دو دلی در آن راه نداشته باشد؛ خواه ایمان بخدا ورسول؛ وخواه ایمان بعلم ومعرفت، یاهنر وصنعت وامثال آن.

خلاصه‌این که‌مقصود، ایمان‌حقیقی‌واقعی‌است که‌قلب‌وزبان‌وعمل یعنی تمام وجود انسان چیزی را تصدیق کرده وبدان‌اعتقاد داشته‌باشد؛ نه فقط ایمان لفظی قولی که مثلا درلفظ بگویند«آمنا بالله و کتبه‌ورسله»[1] اما دل با زبان وعمل، یکـی نباشد؛ و هزاران شك و تردید و وسواس مانند موش و موریانه بردر و دیوار عقاید ایشان رخنه‌کرده باشد.

هرگاه‌کسی بآن‌درجه از قوت اراده و ایمان رسید؛ ممکن‌است برکشف‌مغیبات‌واشراف برضمایروتصرف درنفوس‌خلق قدرت‌پیداکند.

بیـان شیوای رازگشای مولوی از این راز معنوی خوب پرده‌گشایی کرده‌که فرموده است

چون‌سلیمان‌باش‌بی‌وسواس‌ودیو	تا تو را فرمان برد جنی ودیو
خاتم‌تو این‌دل‌است و هوش دار	تا نگردد دیو را خاتم شکار

***

پنبهٔ وسواس بیرون کن زگوش	تا بگوشت آید ازگردون‌خروش
پس محل وحی‌گردد گوش‌جان	وحی چبود، گفتن از حس نهان

۱ــ مأخوذ است ازآیهٔ «آمن‌الرسول بما انزل الیه من ربه والمـؤمنون کل‌آمن بالله وکتبه و رسله لانفرق بین احد من رسله: بقره ج۳ یه۲۸۵».

یادآوری می کنم که قوهٔ فراست و حدس صائب، مولود وفور عقل و هوش و کیاست ذاتی است؛ و قوت و صفای روح و سرشت؛ هم سرمایهٔ ایمان است؛ و هم منشأنیروی عمل وقوت حرکت وحدوث و امکان صدور غرایب اعمال و افعال؛ که قسمی از آن‌راجزو معجزات وکرامات؛ و قسمی از آن را داخل نوادرهنرها و صنایع وعلوم‌بشری، یا از نوادر خلقت وآفرینش شمرده‌اند.

حصول اصول معجزات و کرامات

اما حصول آن اصول که سرمایهٔ صدور معجزات و کرامات است، در بعضی افراد بشر موهبتی ذاتی است؛ یعنی ذاتاً چندان‌قوی و قادر وکامل ساخته شده‌اندکه ظهور این قبیل‌آثار از لوازم خلقت و آفرینش آنهاست؛ این طایفه برگزیدگان حق و بندگان مخلص خدای‌تعالی (بضم میم وفتح‌لام)[1] می‌خوانیم؛ خواه از طبقهٔ رسل وانبیاباشند؛ یا ازصنف اولیا و ابدال ومردان خدا ومشایخ طریق وعارفان‌صاحبدل؛ و در صنف اولیا نیز اعم ازآن گروه که برای رهبری و ارشاد خلق و اصلاح نفوس بشری مبعوث و مأمور یعنی ذاتاً کامل و مکمل خلق شده باشند، یاآن جماعت‌که از انظار خلق پوشیده و پنهانند؛ و ایشان را اولیای مستور و روی پوشیدگان حضرت قدس می‌نامیم؛ و در حق این طایفه‌گفته‌اند «ان‌لله اولیاء اخفیاء» و «اولیائی تحت قبابی لایعرفهم غیری»؛ که جملهٔ اول از احادیث شریف نبوی و جملهٔ دوم مأخوذ از

۱ــ اشاره است بآیهٔ «الا عبادك منهم المخلصین، سورهٔ حجر ج ۱۴ یه ۴۰».

حدیث قدسی است.

***

و در غیر طبقهٔ انبیا و اولیاکه دارای کمال فطری موهوبی‌اند؛ وبعقیدهٔ‌مولوی اصلا نوعی‌یاصنفی‌جداوممتازازدیگر اصناف و طوایف بشرند؛ تحصیل قدرت برصدور کرامات و خرق عادات محتاج‌زحمت و ریاضت ؛ و از همه بالاتر، محتاج دستگیری و رهبری همان طبقهٔ ممتازاست که باران رحمت الهی و کشتی نجات غرق‌شدگان این جهان مادی ظلمانی‌اند.

اما حدوث آن حالت که مقدمهٔ ظهور کرامت وامور خارق‌عادت می‌شود؛ توأم باانقطاع ازشواغل حسی مادی و بریدن ازخلق وپیوستن بحق است؛ و هرقدر انقطاع ازعلایق مادی، وتوغل درامور معنوی و روحانیات بیشتر باشد؛ قدرت بر صدور کرامت افزونترست ؛ و در همین‌حالت انقطاع است که مثلا دعای‌بندگان‌خالص خدامستجاب و در جزوکرامات و خرق عادات محسوب می‌شود .

و حصول حالت انقطاع و رفع‌حجاب، معمولامحصول‌ریاضت و موت ارادی است «موتوا قبل ان تموتوا»؛ و در موت طبیعی انقطاع و رفع حجاب کلی‌است؛ و نیزچه‌بساکه در اثر حوادث ناگوارناگهانی و تصادف با امور موحش مدهش حالت انقطاع دست می‌دهد؛ یعنی انسان بکلی از خلق و امور محسوس جسمانی بریده و بعالم روح و غیب متوجه می‌شود؛ و دراین‌حالت نیز ممکن است کرامات و افعال شگفت‌انگیز از وی بروزکند.

درعالم خواب نیز اگر رفع حجاب روی‌بدهد وچیزی برانسان

کشف شود؛ مثل این که از ظهور حادثه‌یی قبل از وقوع اطلاع پیدا کند، باز نتیجهٔ همان انقطاع از شواغل حسی؛ و آزاد شدن روح از گرفتاریهای مادی است؛ چنانکه پیش بتفصیل گفتیم.

شیخ رئیس ابوعلی‌سینا در اشارات؛و ملاصدرا در اسفار؛ و حاجی سبزواری، در شرح منظومهٔ حکمت؛ اصل انقطاع واسباب آن‌را بتفصیل گفته‌اند؛ من فقط شعر منظومه راکه مختصرترین آنهاست برای شما می‌خوانم

و انما الشواغل الحسية	قدحجزت نفوسنا النورية[1]
وموجب ارتفاع حجبهاکثر	من ذلك النوم ومنه قد ظهر
صفاؤهاالفطری‌وانضجارها[2]	و موتها بالطبع و اختيارها

علل و اسباب طبیعی خرق عادات

کسانی که دنبال علل و اسباب طبیعی این قبیل امور می‌گردند؛ لابد از ما می‌پرسند که سبب و علت طبیعی خرق عادات و کرامات چیست؛ یعنی چه می‌شود، و چه‌فعل و انفعالی در طبیعت روی می‌دهد که‌قوت‌اراده وهمت وایمان، وانقطاع ازتعلقات‌جسمانی منشأبروزامور وآثار غیر عادی می‌گردد.

در جواب این سؤال‌گروهی از حکمای هند و مخصوصاً طبقهٔ مرتاضان جوکی گفته‌اند و می‌گویند که منشأ صدور امور غریب خارق عادت، یك دسته از قوای نهفته و اعصاب خفتهٔ همین جسم عنصری

۱ــ النورية: خ. رجوع شود بحواشی‌ص۳۰۲

۲ــ مقصود از «انضجار» رمیدن روح است ازعالم‌حس ومحسوس دراثر مصادفهٔ امور موحش ومدهش که در متن‌گفتیم.

انسانی است، که بمرور دهور بخواب رفته و از کار افتاده، و ممکن است که در نتیجهٔ پاره‌یی از ریاضتهای بدنی و روحی همان اعصاب و قوای نهفتهٔ مادی زنده و بیدار شوند و بکار بیفتند؛ اما این امر کلی و عمومی نیست؛ چراکه در پاره‌یی از افراد بشر آن اعصاب چنان مرده و از کار افتاده است که بیداری و زنده شدن آن ممکن نیست.

و می‌گویند که قوت اراده و نیروی ایمان و انقطاع از شواغل جسمانی، محصول ریاضتی است که مقدمهٔ بیداری آن قوی واعصاب خفته است.

این فرض که جوکیان هند معتقد شده‌اند، گذشته از این که دعوی بدون دلیل است، کاملا قانع کننده نیست وریشهٔ اشکال را قطع نمی کند، چراکه باز جای این سؤال باقی است که کیفیت تأثیر ریاضتهای بدنی و روحی در آن قوی و اعصاب چیست؛ و چه فعل وانفعال طبیعی روی می‌دهد که آن اعصاب در اثر ریاضت بیدار می‌شوند!

باری ما معتقدیم که هنوز علوم بشری بحل این مشکلات توفیق نیافته؛ اما ظن قوی متاخم علم حاصل است که پیشرفت علوم و دانشهای بشری بدان پایه خواهد رسید که علل و اسباب طبیعی این نوع مسائل مبهم پیچیده را کشف کند بطوری که برای هیچ کس قابل تردید وانکار نباشد.

آن وقت است که بشر بیشتر بعظمت خالق این جهان جل جلاله و عظم شأنه و سلطانه پی می‌برد؛ چراکه عالم طبیعت و بدن طبیعی عنصری ما با همه تموجات دماغی وشاهکارهای اعصاب وقوای درونی وبرونیش جزوی کوچك ازموجودات ومخلوقات بی‌نهایت ذات لایزال

الهی است؛ و چه خوب می‌گوید شیخ‌عطار رحمة‌الله‌علیه

زمین در جنب این نه طاق مینا — چو خشخاشی بود برروی دریا
نگه‌کن‌تو ازین خشخاش چندی — سزد برسبلت خود گر بخندی

زنهار گمان مکنید که اگر اسرار طبیعی معجزات و کرامات هم کشف شد، ریشهٔ مشکلات و مجهولات بشر قطع خواهد شد، و دیگر موضوع مبهم نامعلومی برای او نخواهد ماند؛ خیر؛ هرگز وابداچنین نیست؛ وعقلاً وعادةً محال و ممتنع است که روزی فرا رسد که بشر بر جمیع اسرار خلقت و رموز آفرینش وقوف و احاطه پیدا کند؛ بل‌که واقع امر برعکس‌است ؛ چه بتجربهٔ متمادی و قواعد علمی ثابت شده است که هرگاه یك درخت از مجهولات بشری قطع‌شد، پهلوی آن‌چند جوانهٔ‌تازه‌ازجنس‌همان‌درخت‌می‌روید؛ یعنی هرمشکلی راحل کرد چند مجهول‌تازه‌برمشکلات‌وی‌افزوده‌می‌شود؛ این‌است که مامعتقدیم که‌بشر درهیچ‌عصر وزمانی از الهیات واموروحانی معنوی، واعتراف وتوجه بعالم غیب وماوراء طبیعت مستغنی نخواهد شد؛ بل‌که هرقدر برعلوم‌و صنایع حیرت‌افزا افزوده شود بیشتر بجلالت و عظمت پروردگار پی‌-خواهد برد و بوجود آفرینندهٔ قادر یکتا اقرارخواهدکرد؛ وازبن‌دندان خواهد گفت «لامؤثر فی‌الوجود الاالله ولا حول ولاقوة الا بالله العلی العظیم».

فاعل حق فاعل الهی — یکشف ذاته له کماهی
مسبب‌الاسباب‌من‌غیر‌سبب — به‌الوجودبالشراشروجب[1]

۱ــ منظومهٔ منطق سبزواری.

اولیای مستور و روی پوشیدگان درگاه قدس الهی

چون درمبحث قبل نامی از اولیای مستور وروی‌پوشیدگان پردهٔ قدس وعصمت الهی برده شد مناسب دیدم که عقیده وگفتار مولوی را دراین‌باره با توضیحی مختصر بسمع طالبان این‌حدیث برسانم.

مولوی تحت‌عنوان «در بیان آنکه رسول علیه‌السلام فرمود ان‌الله اولیاءَ اخفیاءَ» می‌گوید:

قوم دیگر سخت پنهان می‌روند   شهرهٔ خلقان ظاهر کی شوند
این همه دارند وچشم هیچ کس   برنیفتد برکیاشان یك نفس
هم کرامتشان هم ایشان درحرم   نامشان را نشنوند ابدال هم

حدیثی نبوی باین‌صورت در احیاءالعلوم امام محمد غزالی نقل شده است:

«ان‌الله یحب الابرار الاتقیاء الاخفیاء الذین ان غابوا لم‌یفتقدوا و ان حضروا لم‌یعرفوا؛ قلوبهم مصابیح الهدی یخرجون من کل غبراء مظلمة».

اما احتمال می‌رود روایتی دیگر هم بصورتی که مولوی عنوان بحث قرارداده است «ان‌الله اولیاءَ اخفیاءَ» درکتب حدیث باشد؛ باید تصفح وجست‌وجوی کامل کرد.

بازگفتهٔ مولوی است دربارهٔ اولیای مستور

صد هزاران پادشاهان ومهان   سرفرازانند ز آنسوی جهان
نامشان ازرشك‌خودپنهان بماند   هرگدایی نامشان را بر نخواند

رحمت ورضوان حق‌درهرزمان باد برجان و روان پاکشان

در دفتر سوم مثنوی تحت عنوان «جمع و توفیق میان نفی و اثبات یك‌چیز از روی نسبت و اختلاف جهت» باز بآن‌طایفه از اولیاء، و حدیث قدسی معروف «اولیائی تحت قبابی لا یعرفهم غیری» اشاره کرده است

یعرفون الانبیا اضدادهم[1] مثل ما لایشتبه اولادهم

همچو فرزندان‌خودداننشان[2] منکران باصددلیل وصدنشان

لیك‌ازرشك وحسد پنهان کنند خویشتن را برندانم، می‌زنند

پس‌چویعرف‌گفت،چون‌جای‌دگر گفت لایعرفهم غیری فذر

انهم تحت قبابی کامنون جز که‌یزدانشان نداند آزمون

توضیحاً اولیای‌مستور یعنی روی پوشیدگان و پرده‌نشینان حرم قدس الهی؛ و بقول حافظ «ساکنان حرم ستر عفاف ملکوت»[3]، آن‌دسته

۱ــ جملهٔ «یعرفون اضدادهم» برحسب ترکیب نحوی فعل و فاعل است و قاعدهٔ شایع این‌است‌که دراین‌گونه مواردکه فاعل صیغهٔ جمع باشد فعل را مفرد بیاورند؛ اما آوردن فعل جمع نیز از موارد جایز کم استعمال باشدنظیر «اکلونی‌البراغیث» وحدیث شریف «یتعاقبون فیکم‌ملائکة باللیل وملائکة بالنهار» و قاعدهٔ جامعش درالفیهٔ ابن‌مالك است

و جرد الفعل اذا ما اسندا لاثنین او جمع کفاز الشهدا

و قد یقال سعدا و سعدوا والفعل للظاهر بعد مسند

۲ــ اشاره‌است بآیهٔ شریفه «الذین آتیناهم الکتاب یعرفونه کمایعرفون ابناءَهم و ان‌فریقاً منهم لیکتمون‌الحق وهم یعلمون: بقره ج۲ یه۱۴۶».

۳ــ مصراع بعدش این است «بامن راه‌نشین بادهٔ مستانه زدند»؛ که در بعضی نسخ «ساغر» بجای «باده» است.

از اولیای خدا و مردان حقند که از انظار خلایق پنهانند؛ و برفرض که در میان خلق باشند و خدمت بخلق کنند، کسی ایشان را نمی‌شناسد و بمقام وریاست باطنی ایشان پی نمی‌برد؛ مگر آنکه بندرت اتفاق بیفتد که بخواست خودشان وبرای‌مصلحت الهی نه‌خودنمایی وفضل‌فروشی گوشه‌یی از حجاب عزت و عظمت را بالا بزنند و جزوی از جواهر اسرار الهی راکه درگنجینه درون ایشان نهفته است‌بکسی که‌محرم راز باشدنشان بدهند؛ اما اکثراشخاص حتی‌انبیاواقطاب ومشایخ‌هدایت نیز طاقت تحمل اسرارآن طایفه را ندارند.

نمونه‌اش همان عبد صالح است که در سورهٔ کهف در داستان موسی و خضر علیهماالسلام می‌خوانیم «فوجدا عبداً من عبادنا آتیناه رحمة من عندنا و علمناه من لدنا علماً: سورهٔ کهف ج۱۵ یه ۶۵»؛ و می‌دانیم که حضرت موسی علیه‌السلام نیز با مقام عالی‌نبوت و رسالتش درمقابل اعمال ظاهری او طاقت نیاورد و دست‌آخر «اَلَم‌اقل‌لك انك لن تسطیع معی‌صبراً: کهف‌آیهٔ ۷۵» و «هذا فراق بینی و بینك: آیهٔ۷۸» ازآن بندهٔ خاص الهی شنید.

این طایفه‌گاه در مکتوم داشتن احوال درونی‌خود چندان‌مبالغت می‌ورزند که با فرقهٔ ملامتیان مشتبه می‌شوند؛ اما دراصل باآن‌فرقه فرق فاحش دارند.

ملامتیان در ظاهر نعل وارونه می‌زنند؛ و باآنکه در باطن از هر تهمتی مبرا هستند سعی می کنند که خود را در میان خلق بفسق و فجور و دزدی و بدنامی و رسوایی شهرت بدهند؛ اما اولیای‌مستور از حد هرنوع شهرت و معروفیتی بالاترند؛ فقط بکار وحال خود مشغولند؛ و

بمحض این که در محلی شناخته شدند جای خود را بمحلی خامل و گمنام تغییر می‌دهند؛ و درهر محل و ناحیه‌یی که این جماعت باشند وجود ایشان برای مردم آن ناحیت مایهٔ خیر و برکت و رحمت است؛ گاه و بیگاه هم بدون اسم و رسم و نام و نشان فیض بمستحقان می‌رسانند.

این دسته از اولیا از طرف حق‌تعالی مأموریت اظهار دعوت و هدایت و ارشاد علنی عمومی ندارند؛ این وظیفه بر عهدهٔ اولیای ظاهر است؛ شبیه آنچه شیعهٔ اسماعیلیه در امام ساکت و امام ناطق گفته‌اند؛ که تبلیغ احکام ودعوت خلق به‌اطاعت امام وظیفهٔ امام ناطق است.

خلاصه این که بندگان خاص مخلص مستور الهی جز خدا از همه کس و همه‌چیز بی‌نیازند؛ چنانکه توان گفت که روح مضمون دعای ذیل درشخصیت وجود ایشان صورت ملکوتی و فعلیت نهائی گرفته؛ و بحقیقت این دعا متحقق شده‌اند:

«اَللّهُمَّ اَغنِنی بِحَلالِكَ عَنْ حَرامِكَ و بِطاعَتِكَ عَنْ مَعْصِیَتِكَ و بِفَضْلِكَ عَمَّن سِواكَ.»

خوشا بحال کسی که مشمول عنایت این طایفه واقع‌شده؛ وپرتو مهر ورحمتشان بروی افتاده باشد.

مولوی ازقول دقوقی دعا می کند، من نیز با وی همصدا می‌شوم و می‌گویم:

یارب آنها را که بشناسد دلم
بندهٔ بسته میان و مقبلم

وانکه نشناسد، تو ای یزدان جان

بر من محجوبشان کن مهربان

در بیت دوم همان اولیای مستور اراده شده است ؛ علاوه می‌کنم:

عارفان که جام حق نوشیده‌اند

رازها دانسته و پوشیده‌اند

هرکه را اسرار حق آموختند

مهر کردند و دهانش دوختند

اولیا اطفال حقند ای پسر

۱۵- پانزدهمین خصیصه ازخصایص اولیای خدا بگفتهٔ مولوی این است که اولیاء اطفال حقند؛ یعنی درتحت تربیت و حضانت خاص حقند؛ وآزردن ایشان چنانست که فرزندان عزیز پدر و مادری غیور مهربان راآزار رسانده باشند؛ شك‌نیست که پدر ومادر انتقام خواهند کشید.

این سخن از شبلی[1] معروفست که گفت «الصوفیة اطفال فی حجرالحق»؛ یعنی صوفیان کودکانند که درآغوش حضانت حق پرورش می‌گیرند؛ پیغمبر اکرم صلی‌الله علیه و آله و سلم نیز اصحاب خود را فرزندان خود می‌خواند «انما انا لکم مثل‌الوالد». و در روایت دیگر

۱- جعفربن یونس خراسانی از اعاظم صوفیهٔ قرن ۳-۴ هجری است؛ در بغداد می‌زیست؛ از سیدالطایفه جنید بغدادی تربیت یافت، با حلاج نیز صحبت داشت؛ در ذی‌الحجه ۳۳۴ه.ق. فوت و در مقبرهٔ خیزران دفن شد.

داریم که فرمود «انا و علی ابوا هذه‌الامة».

گفت پیغمبر شما را ای مهان
چون پدر هستم شفیق ومهربان

و در حدیث نبوی دیگرست که «الخلق کلهم عیال‌الله فاحبهم الی‌الله احبهم لعیاله».

ما عیال حضرتیم و شیرخواه
گفت الخلق عیال للاله
همچنین از پشه گیری تا بفیل
شد عیال‌الله و حق نعم‌المعیل

مولوی هم اولیای حق را اطفال حق می‌خواند؛ در اوایل دفتر سوم مثنوی شریف ذیل حکایت «خورندگان پیل بچه» می‌گوید:

اولیا اطفال حقند ای پسر
غایبی و حاضری بس با خبر
غایبی مندیش از نقصانشان
کو کشد کین ازبرای جانشان
از برای امتحان خوار و یتیم
لیك اندر سر منم یار و ندیم
پشتدار جمله عصمتهای من
گوییا هستند خود اجزای من
هان و هان این دلق پوشان منند
صد هزار اندر هزار ویك تنند

اولیا اصحاب کهفند ای عنود

۱۶- مولوی می‌گوید اولیای خدا مانند اصحاب کهف‌اند؛ که در ظاهر بیدار و بمعنی خفته و آلت فعل و تحت تصرف حق‌اند و دست قدرت حق‌تعالی ایشان را درخواب از این پهلو بدان پهلو می‌گرداند تَحْسَبُهم اَیْقاظاً وَهُم رُقُودٌ ونُقَلِّبُهم ذاتَ‌الیَمینِ وذاتَ‌الشِّمالِ: سورهٔ کهف ج ۱۵»؛ که مولوی «ذات‌الیمین و ذات‌الشمال» را به‌اعمال نیک روحانی و اشغال جسمانی تأویل می‌کند؛ یعنی جمیع امور روحی و جسمی ایشان را خداوند کفایت و کارسازی می‌کند، و ایشان را بخود وا نمی‌گذارد؛ و بوجه دیگر یعنی هرفعلی که از صنف اولیا صادر می‌شود فعل حق است؛ و وجود ایشان در مثل مانندکوه است که صدای دیگری را منعکس و بازگوی می‌کند؛ و این طایفه را در هیچ حال از هیچ چیز بیم و هراس نباشد «آلا اِن اَوْلیاءالله لا خوفٌ علیهم وَلاهُم یحزَنُون: سورهٔ یونس ج ۱۱ یه ۶۲»؛ و «یا عبادِ لا خَوْفٌ علیکُم‌الیومَ ولا انتُم تَحزَنُون: سورهٔ زخرف ج ۲۵ یه ۶۸».

در دفتر اول مثنوی ضمن داستان حضرت یوسف علیه‌السلام می‌گوید:

اولیا اصحاب کهفند ای عنود
در قیام و در تقلب هم رقود
می‌کشدشان بی‌تکلف در فعال
بی‌خبر ذات‌الیمین ذات‌الشمال

چیست آن ذات‌الیمین، فعل حسن
چیست آن ذات‌الشمال، اشغال تن
گر تو بینی‌شان بدشواری درون
نیست شان خوفی ولاهم یحزنون[۱]
می‌رود این هردو کار از اولیا[۲]
بی‌خبرزین هردوایشان چون صدا
گر صدایت بشنواند خیر وشر
ذات که[۳] باشد ز هر دو بی‌خبر

***

اولیا را خواب ملك است ای فلان
همچوآن اصحاب کهف اندرجهان
خواب می‌بینند وآنجا خواب نی
در عدم در می‌روند و باب نی

دعای اولیا و عارفان واصل

۱۷- مولوی اولیای حق و عارفان واصل را بدو گروه تقسیم می کند؛ یکی اهل دعا؛ و یکی آن طایفه که بقضای الهی هرچه گوباش راضی‌اند و «دهانشان بسته باشد از دعا».

دربارهٔ صنف اوّل می‌گوید دعای این گروه هرچه باشد با

۱- این بیت را نیکلسون ندارد.
۲- انبیا: خ - ظاهراً تحریفست.
۳- ذات او: خ - متن که ازروی نیکلسون نقل کرده‌ایم‌این‌جا صحیح‌تر است.

اجابت مقرون است؛ و برای اثبات این امر بآیهٔ «مارمیت اذ رمیت» وحدیث«بی یسمع وبی یبصر و بی یبطش» تمثل می‌جوید که در گفته‌های پیش گذشت؛ ودر تعلیل عرفانی بقضیّهٔ مظهریت‌وفناء فی‌الله و بقاء بالله متمسك می‌شود به‌این بیان که: دعای عارف واصل و درخواست او از حق‌تعالی همچون درخواست حق است از خود که «کُنْتُ لهُ سَمْعاً و بَصَراً وَ لِساناً و یَداً» و قوله تعالی «ما رَمیت اذرَمیْت ولکِنَّ‌الله رَمیٰ»؛ و تحت همین عنوان در دفتر پنجم در داستان توبهٔ نصوح و اجابت دعای عارفی در حق وی می گوید:

آن دعا از هفت گردون درگذشت
کار آن مسکین بـآخر خوب گشت

کان دعای‌شیخ،نی چون هردعاست
فانی‌است وگفتِ اوگفتِ خداست

چون خدا ازخود سؤال وکدّ کند
پس دعای خویش‌را چون ردکند

و در دفتر سوم ضمن حکایت دقوقی و اجابت دعای وی در خلاص‌آن کشتی که غرق خواست شدن‌گفته است:

آن دعای بیخودان، خود دیگراست
آن دعا زونیست، گفتِ داور است

آن دعا حق می کند، چون اوفناست
آن دعـا و آن اجابت از خداست

واسطه‌ی مخلوق نی انـدر میان
بی‌خبر زان لا به کردن جسم و جان

و دربارهٔ صنف دوم اولیا که اهل دعا نیستند می‌گوید این طایفه پیش خواست و دادهٔ حق هرچه باشد، تسلیم صرف‌اند؛ و آنچه را که حکم و قضای الهی است همان را می‌پسندند و بدان راضی وخشنودند؛ و بدین‌سبب ازدعا لب فرو بسته‌اند.

در دفتر سوم تحت عنوان «صفت بعضی اولیا که راضی‌اند باحکام و دعا ولابه نکنند که این حکم را بگردان» می‌گوید:

ز اولیا اهل دعا خود دیگرند
که همی دوزند وگاهی می‌درند
قوم دیگر می‌شناسم ز اولیا
که دهانشان بسته باشد از دعا
از رضا که هست رام آن کرام
جستن دفع قضاشان شد حرام
در قضا ذوقی همی بینند خاص
کفرشان آید طلب کردن خلاص
حسن ظنی بر دل ایشان گشود
که نپوشند از غمی جامه‌ی کبود
هرچه آید پیش ایشان خوش بود
آب حیوان گردد ار آتش بود[1]
زهر در حلقومشان شکر بود
سنگ اندر راهشان گوهر بود

۱ــ این بیت وسه بیت بعد را طبع نیکلسون ندارد.

جملگی یکسان بودشان نیك وبد
از چه باشد این، زحسن ظن خود
کفر باشد نزدشان کردن دعا
کای خدا[۱] از ما بگردان این قضا

دنبالهٔ این‌عنوان درحکایت بهلول و درویش صاحبدل‌می‌گوید:

چون قضای حق رضای بنده شد
حکم او را بنده‌یی خواهنده شد
بی تکلف نی پی مزد و ثواب
بلکه طبع او چنین شد مستطاب
هرکجا امر قدم را مسلکی است
زندگی ومردگی پیشش‌یکی‌است
بهر یزدان می‌زید نی بهر گنج
بهر یزدان می‌مرد نزخوف ورنج
هست ایمانش برای خواست[۲] او
نی برای جنّت و اشجار و جو
این‌چنین آمد ز اصل آن خوی او
بی‌ریاضت بی‌زجست وجوی او[۳]
بنده‌یی کش‌خوی وخصلت‌این‌بود
نی جهان بر امر و فرمانش رود

۱ـ کای آله: خ
۲ـ خواه: خ
۳ـ نی ریاضت نی بجست وجوی او: نیکلسون

پس چرا لابه کند او یا دعا[1]

که بگردان ای خداوند این قضا

***

خود مولوی درمیان این دوگروه با صنف اول موافق است و دعا را در همه‌حال بر بندگان لازم می‌داند ومعتقد است که دعا کردن موجب رحمت و برکت است؛ و دعای از روی خلوص خود فیض اجابت و لبیك شنیدن است؛ خواه‌آن حاجت که بدعا خواسته‌یی نیز، قبول یا رد شده باشد؛ این است که سفارش می کند:

ای اخی دست از دعاکردن مدار

با اجابت یا رد اویت چه کار

***

خودکه کوبد این در رحمت نثار

که نیابد در اجابت صد بهار

در آیت کریمه آخر سورهٔ فرقان هم می‌خوانیم : « قُل ما یَعْبَؤُا بِکم رَبّی لولا دُعاؤُکم: ج ۱۹» یعنی دعای بندگان موجب عنایت حق‌تعالی است. در دفتر سوم تحت این عنوان:

«بیان آنکه حق‌تعالی هرچه داد وآفرید از سماوات و ارضین و اعیان و اعراض همه باستدعای حاجت آفرید؛ خود را محتاج چیزی باید کردن تابدهد که امن‌یجیب‌المضطر اذا دعاه[2] اضطرار گواه‌استحقاق

۱ــ در دعا: خ

۲ــ امن یجیب‌المضطر اذا دعاه و یکشف‌السوء: سورهٔ نمل ج۲۰ یه ۶۲.

است»؛ می‌گوید:

آن نیاز مریمی بوده است و درد
که چنان طفلی سخن آغاز کرد
هرچه روید از پی محتاج رست
تا بیابد طالبی چیزی که جست
حق‌تعالی کاین[1] سماوات آفرید
از برای رفع حاجات آفرید
هر کجا دردی، دوا آنجا رود
هر کجا فقری، نوا آنجا رود
آب کم جو، تشنگی آور بدست
تا بجوشد آبت از بالا و پست
تا نزاید طفلك نازك گلو
کی روان گردد ز پستان شیر او

هم در دفتر سوم در داستان آن کس که بدعا و لابه از خداوند روزی بی‌زحمت می‌خواست[2] حدیثی دربارهٔ دعا از پیغمبر علیه‌السلام نقل می‌کند باین عبارت:

۱ــ گر: نیکلسون
۲ــ این داستان بروایت مولوی در زمان حضرت داود علیه‌السلام اتفاق افتاده وجزوحکایات ازهم گسیختهٔ مثنوی است؛ برای‌این که‌موافق‌طبع‌نیکلسون‌از صفحهٔ ۸۲ شروع وناگهان دنباله‌اش در۸۴قطع می‌شود؛ وبعد از۲۷ صفحه باز درصفحهٔ ۱۳۱ مولوی بیادآن قصه می‌افتد و می‌گوید:
یادم‌آمدآن حکایت‌کآن فقیر   روز وشب می کرد افغان ونفیر
باز مقداری ازآن را می‌گوید وتتمه را درصفحهٔ ۱۴۲ تمام می‌کند.

«قال‌النبی علیه‌السلام ان‌الله یحب‌الملحین فی‌الدعاء؛ زیرا عین خواست از حق‌تعالی والحاح، خواهنده را به است ازآنچه می‌خواهد از او.»

در دفتر دوم نیز دراین باره که عرض حاجت با گریه و زاری و لابه و دعا موجب رحمت و کرم و بخشایش الهی است اشعار نغز دلنشین دارد؛ ازاین قبیل:

رحمتم[1] موقوف آن خوش گریه‌هاست
چون‌گرست از بحر رحمت‌موج‌خاست

تا نگرید ابر، کی خندد چمن
تا نگرید طفل، کی جوشد لبن[2]

***

تا نگرید کودك حلوا فروش
بحر رحمت در[3] نمی‌آید بجوش

ای برادر طفل، طفل چشم تست
کام‌خود موقوف‌زاری‌دان‌درست[4]

کام تو، موقوف زاری دل است
بی تضرع کامیابی مشکل است

۱ــ از قول خداوند است که در ابیات قبل گفته بود.

۲ــ این بیت با تقدیم وتأخیر دومصراع در نیکلسون نسخه بدل حاشیه نوشته شده است؛ در این خصوص توضیحی هم در متن خواهیم گفت.

۳ــ بحر بخشایش: خ

۴ــ نخست: خ

در دفتر پنجم هم دراین موضوع سخن می‌گوید، وبطوری که در بسیاری از نسخه‌ها دیده می‌شود بیت «تا نگرید ابر» را با اختلاف یك کلمه تکرار می‌کند؛ و در پاره‌یی ازنسخ آن بیت را تنها در یک موضع، دفتر دوم یا دفتر پنجم نوشته‌اند:

تا نگرید ابر، کی خندد چمن
تا نگرید طفل، کی نوشد لبن

طفل یك روزه همی داند طریق
که بگریم تا رسد دایه‌ی شفیق

تو نمی‌دانی که دایه‌ی دایگان
کم دهد بی‌گریه، شیرت رایگان

گریهٔ ابر است و سوز آفتاب
استن دنیا همین دو رشته یاب

سوز مهر و گریهٔ ابر جهان
چون همی‌دارد جهان‌را خوش‌دهان

آفتاب عقل را در سوز دار
چشم را چون ابر اشك افروزدار

الله گفتن نیازمند عین لبیك گفتن حق است

از عناوین دفتر سوم است درحکایت آن‌کس که از دعا و الله گفتن پشیمان شده بود؛ چون لبیك نمی‌شنید؛ وخضرعارف در خواب از طرف خدا بدو گفت:

گفت خضرش که خدا گفت این بمن
که برو با او بگو ای ممتحن[1]
گفت آن[2] اللّه تو لبیک ماست
آن نیاز و سوز و دردت پیک ماست
نی تو را در کار من آورده‌ام
نی منت مشغول ذکرم[3] کرده‌ام[4]
حیله‌ها و چاره جوییهای تو
جذب ما بود و گشاد آن پای تو
ترس و عشق تو کمند لطف ماست
زیر هر یارب تو لبّیکهاست
جان جاهل زین دعا خود دور نیست
زانکه یارَبِ گفتنش دستور نیست
بردهان و بر دلش قفل است و بند
تا نالد با خدا وقت گزند
زانکه درد و رنج و بار اندهان
شد نصیب دوستانش در جهان[5]

۱ــ نیکلسون این بیت را درنسخه بدل حاشیه‌آورده است.
۲ــ نی که آن: خ
۳ــ نی که من مشغول ذکرت: چاپهای معمولی
۴ــ درنیکلسون این بیت نسخه بدل است.
۵ــ این بیت را نیکلسون ندارد.

درد آمد بهتر از ملك جهان
تـا بخوانی مـر خـدا را[1] در نهان
خواندن بی‌درد، از افسردگی‌است
خواندن با درد، از دل‌بردگی است
آن کشیدن زیر لب آواز را
یاد کردن مبدأ و آغاز را
آن شده آواز صافی و حزین
ای خدا ای مستغاث[2] وای معین

خدا را با دهان بی گناه خواندن

در حدیث داریم کـه «ادع الله بلسان لم تعصه»؛ یعنی خدا را با زبان و دهانی بخوان که با آن گناه نکرده باشی.

عمدهٔ مقصود ازاین دستور و سخن عالی این است کـه ما بایـد کاری کنیم که دیگران درحق ما دعا کنند؛ پیدا است که هیچ کس باآلت زبان و دهان دیگران گناه نکرده است.

البته ممکن است فرض کنیم که خود داعی معصوم بی گناه باشد و در تمام عمر یك سخن لغو هم از دهان او بیرون نیامده باشد؛ اما این فرض اگر امتناع عقلی نداشته باشد، عادة محال است؛ آن کیست که درسراسر عمر خود سخنی بی‌جا و ناروا نگفته؛ و گناهی هرچند از ذنوب‌صغیره از وی سر نزده باشد؛ بقول حافظ:

۱ــ تا بخوانی تو خدا را: چاپهای معمولی
۲ــ کای خدا وای مستغاث: خ.

جایی که برق عصیان بر آدم صفی زد

ما را چگونه زیبد دعوی بی‌گناهی

باری مولوی این معنی را در همان دفتر سوم تحت عنوان «امرحق تعالی بموسی علیه‌السلام که مرا بدهانی خوان که بدان دهان گناه نکرده‌یی» موضوع تحقیق قرارداده وهمانطور که مخصوص اوست با تقریر وبیانی شیوا گفته است:

گر نداری تو دم خوش در دعا

رو دعا می‌خواه ز اخوانِ صفا

بهر این فرمود با موسی خدا

وقت حاجت خواستن اندر دعا[1]

گفت ای موسی[2] زمن می‌جو پناه

با دهانی که نکردی تو گناه

گفت موسی من ندارم آن دهان

گفت ما را از دهان غیر خوان

از دهان غیر، کی کردی گناه

از دهان غیر برخوان کای اله

آن‌چنان کن که دهانها مر تو را

در شب و در روزها آرد دعا

یا دهان خویشتن را پاک کن

روح خود را چابك و چالاك کن

۱ــ نیکلسون این بیت را درنسخه بدل آورده است.

۲ــ کای کلیم‌الله: خ

اما پاک کردن دهان گناهکار؛ یعنی تطهیر روح از آلودگیهای معاصی، وزنگ و تیرگی شهوات جسمانی، جز با تبدیل مزاج روحانی و ولادت ثانی که درگفته‌های قبل شنیدید ممکن ومیسر نیست.

وآنچه از مقولهٔ حبط اعمال وتکفیر سیّئات و خطیئات، و توبه و انابه، وغفران ذنوب، ولوح محو و اثبات و امثال آن گفته‌اند، همه مقدمه و جزو اسباب و مُعِدّات است؛ و غایت مقصود حصول همان حالت تولد دوباره است؛ که آن‌هم موقوف توفیق وعنایت وبخشایش الهی است:

توبه بی‌توفیقت ای نور بلند

جز بریش توبه نبود ریشخند

ما باید در دعا ومناجات با حق‌تعالی از بن دندان بگوییم «گرما مقصریم تو دریای رحمتی.»

آبرو می‌رود ای ابر خطاپوش ببار

که بدیوان عمل نامه سیاه آمده‌ایم

حل دومشکل درمبحث دعا

در خاتمهٔ مبحث دعا دو اشکال راکه اکثر می‌پرسند جواب عرض می کنم.

یکی از دومشکل این است که می‌گویند هر امر حادثی معلول یك رشته مقدّمات علل و معلول و اسباب و مسبّبات طبیعی است که مانند زنجیر بهم‌پیوسته؛ وسراین رشته بمبدأ وجود که‌علت‌اولای خلقت و سرحلقهٔ قضای قدیم ازلی است منتهی می‌شود؛ بنابراین چگونه

می‌تواند دعای ما در این سلسلهٔ ساختهٔ دست‌صنع، راه و رخنه پیدا کند و در وجود و عدم حوادث تأثیر داشته باشد!

جوابش این است که اگر دعایی مستجاب شد و در ایجاد امر حادثی اثر بخشید؛ بدلیل انی معلوم می‌شود که‌همین دعا در تقدیر ازلی، یکی از حلقه‌های همان رشتهٔ علل و اسباب آن حادثه بوده است.

***

مشکل دوم این است که می‌پرسند با وجود وعدهٔ صریحی که پروردگار عالم در آیهٔ کریمهٔ «قال ربکم ادعونی استجب لکم: سورهٔ مؤمن ج۲۴ آیه ۶۰» برای اجابت دعوات بما داده؛ و با تأکیدی که‌در چند موضع از قرآن مجید فرموده است که «ان‌الله لایخلف المیعاد: آل‌عمران ج۳ یه۹، رعد ج۱۳ یه۳۱» و«لایخلف‌الله وعده: روم ج۲۱ یه۶»؛ چرا دعاهای ما مستجاب و حاجات ما برآورده نمی‌شود.

جوابش‌این‌است که‌معنی‌ومدلول اصلی آیه رااشتباه فهمیده‌اید؛ این‌آیه در مقام عرض نیاز و برآمدن حوائج زندگانی و ملتمسات نفسانی نیست؛ که حد توقف ندارد؛ و هرروز خواسته‌یی نو و غرض و آرزویی‌تازه در دعا عرضه می‌کنیم و توقع داریم که همه دعاهای ما مستجاب و جمیع آمال و حاجات‌ما برآورده شود؛ و چه‌بسا که‌اغراض و مقاصد داعیان با یکدیگر متباین ومتناقض می‌افتد؛ چنانکه مثلا یکی ابر و باران، و دیگری صافی وخشکی هوا از خدا بدعا می‌خواهند و هردو، چشم اجابت دارند!

آیهٔشریفه دراین مقام نیست؛ ووعده‌یی که درآن داده شده‌است مربوط باین قبیل حوادث و مقاصد و نیازمندیهای بی‌حد وحصردنیوی

نیست؛ بلکه در مقام ذکر خدا، و مجابات و مناجات ومکالمهٔ روحانی با خود حق‌تعالی است؛ و مدلول صریح آیه این است که مرا بخوانید تا بشما جواب بگویم.

در آیات دیگر نیز داریم که می‌فرماید «ولا تدع مع‌الله‌الهاً آخر: سورهٔ شعراء ج۱۹ یه۲۱۳» و «فلا تدعوا مع‌الله احداً: سورهٔجن ج۲۹ یه۱۸» و «ادعوا ربکم تضرعاً و خفیة: اعراف ج۸ یه۵۵» و «اذکر ربك فی نفسك تضرعاً و خیفة: اعراف ج۹ یه۲۰۵».

پس نباید ما در ذکر و دعای الهی کسی یا چیزی را با اوشریك کنیم؛ بدیهی است که اگر کسی شمارا برای حاجت دنیاوی خواست؛ شمارا نخواسته، بلکه حاجت خودرا خواسته، و شما را آلت و نردبان پایهٔ وصول بمقصد خود قرار داده است.

اشتباه نشود، نمی‌گویم حاجت از خدا نباید خواست؛ می‌گویم خدا را برای حاجت نباید خواست؛ و علاوه می کنم که حاجت هم‌جز از خدا نباید خواست

خود که کو بدآن‌دررحمت‌نثار — که نیابد در اجابت‌صدبهار

توضیحاً ازتعبیر «ادعونی» درسیاق آیهٔ «ادعونی استجب‌لکم»، از جنبهٔ ذوق ادبی، و بقرینهٔ آیات دیگر که نمونهٔ آن را ذکر کردیم، مفهوم اختصاص استنباط می‌شود؛ یعنی مرا بخصوص بخوانید، نه غیر مرا، و نه اغراض وآمال و آرزوهای قلبی دنیوی خودتان را؛ ودر این‌صورت است که قطعاً از پروردگار خود با زبان‌حال جواب لبیك خواهید شنید.

و بالجمله مقصود این آیه این است که هر کس خدارا در ذکر

خفی یا جلی بخلوص نیت و کمال ایمان بخواند، خداوند با زبان‌حال و اشارات معنوی اورا جواب می‌گوید؛ و غایت مطلب همانست که‌از گفته‌های مولوی نقل کردیم

ترس و عشق تو کمند لطف‌ماست
زیر هر یاربّ تو لبیکهاست

یعنی اگر درست دقت کنیم، لبیك حق را قبلا شنیده و بعدازآن بذکر و دعای وی پرداخته‌ایم؛ انجاز وعد، از این سریع‌تر و بهتر کجاست!

***

مبحث خصایص اولیا را فعلا بهمین‌هفده خصلت که برشمردیم کوتاه می‌کنیم و بدیگر مباحث و عناوین مربوط بباب چهارم عقاید و افکار مولوی؛ که نوبت بشمارهٔ نوزدهم آنها رسیده است می‌پردازیم والله‌المستعان.

۱۹- خلوت وصحبت

یکی از مسائل مهم مورد اختلاف ارباب طریقت وسیر و سلوك این است که آیا برای تهذیب اخلاق واستکمال نفس، خلوت وعزلت و تنهایی بهتر و بمقصود نزدیکترست، یا صحبت و جمعیت و با یاران معاشرت و آمیزش کردن؟

امام محمد غزالی در احیاءالعلوم شرحی مبسوط و جامع در این‌باره نوشته، و دلایل و مرجحات هردوطرف را ذکر کرده است؛ خلاصهٔ آن را در کیمیای سعادت نیز می‌توانید ببینید.

در مؤلفات دیگر از قبیل کشف‌المحجوب و عوارف‌المعارف و مصباح‌الهدایه نیز دراین‌خصوص کم و بیش قلم‌فرسایی کرده و موارد لازم و غیرلازم هرطرفی را باز نموده‌اند.

اما دست‌آخر آنچه از مجموع آن تحقیقات نتیجه‌گرفته‌می‌شود این است که در اختیار خلوت و انزوا، یا صحبت و جمعیت، بطور مطلق حکم کلی قاطع نمی‌توان داد؛ بلکه باید گفت که این امر نسبت به‌اختلاف احوال‌واوضاع‌واوقات‌وروحیات‌سالکان،وهمچنین‌اشخاصی که ممکن است طرف صحبت و مجالست واقع شوند تفاوت می‌کند.

از باب مثال: برای کسی که معاشران و مصاحبان او از نوع دانشمندان کامل وعارفان واصل و دوستان ویاران ناصح پاك‌دل‌باشند، صحبت از خلوت سودمندترست؛ اما برای کسی که‌در معاشرت خلق خطر لغزش اخلاقی دارد، انزوا وتنهایی برجمعیت مزیت دارد؛ وبرای کسانی که روحانیت قوی دارند چندانکه می‌توانند‌درخلوت و وحدت از همه‌کس بی‌نیاز باشند؛ و هم می‌توانند در جمعیت و اختلاط و آمیزش خلق مفاسد و دغلی و ناپاکی‌های اجتماع را تحمل کنند، و خودرا از مهالك معاصی ومناهی، وآلودگی‌های رذایل اخلاقی‌مصون و پاك و منزه نگاه بدارند؛ وبقول«نقشبندیها»[1] خلوت درانجمن‌داشته باشند.می‌توان‌گفت که خلوت و جمعیت برابر و یکسان است؛ و هیچ طرف را بر آن دیگر رجحان و برتری فاحش نیست.

ابو یعقوب سوسی از مشایخ‌صوفیهٔ قرن سوم هجری می‌گفت

۱ــ نقشبندیه یکی از طرق تصرف است که بنام خواجه‌بهاءالدین‌محمد نقشبند متوفی ۷۹۱ هق خوانده‌شده‌است.

«الانفراد لایقوی علیه الا الاقویاء ولامثالنا الاجتماع اوفق وانفع».

از مرحلهٔ تصوف و سیر و سلوك وتحصیل کمال نفسانی بگذریم؛ اصلا مسألهٔ اختیار مابین وحدت و جمعیت یا خلوت و صحبت یکی از مسائل بزرگ اخلاقی و اجتماعی است که در پیرامنش از نظر مذهب وحکمت عملی اخلاقی وفلسفهٔ اجتماعی بحث بسیار می‌توان کرد.

از یك طرف ممکن است که مصلحت دنیا و آخرت شخص مقتضی انزوا وگوشه‌گیری او از خلق باشد؛ و از طرف دیگر هم این مطلب صحیح است که افراد بشر در اجتماع بمنزلهٔ اعضای یك پیکر، یا چرخهای یك کارخانه‌اند؛ پیدا است که چون یك عضو فالج شد و یك چرخ از کار افتاد؛ اثر اختلالش کم و بیش، و پنهان و آشکار بدیگر اعضا و آلات و ادوات نیز خواهد رسید؛ و بالجمله قدرمسلم این‌است که هرفردی بقدر شخصیت و آثار وجودی خود در کار سایر چرخهای اجتماع خواه و ناخواه مؤثرست؛ و این حالت در مورد پاره‌یی از عناصر علمی و سیاسی و نظامی خوب محسوس می‌شود؛ که فقدان آنها دستگاهی عظیم را برای همیشه یا مدتی دراز از کار می‌اندازد!

اسلام از نظر اجتماعی، و این که در اساس دیانت حنیفیهٔ سمحهٔ سهله‌است، رهبانیت را نپسندیده؛ و ریاضتهای شاق وتکالیف مالایطاق را حتی در طاعت وعبادت خدای تعالی تجویز نکرده است.

در حدیث نبوی است «لارهبانیة[1] ولاتبتل فی الاسلام».

تبتل: بمعنی انقطاع وگسیختگی از خلق است؛ یعنی گوشه‌گیری

۱ــ کلمهٔ «رهبانیت» بفتح و ضم راء هردو ضبط شده است.

از اجتماع وانقطاع از خلق چنانکه رسم راهبان مسیحی بوده دراسلام ممنوع است؛ اتفاقاً اسلام هم این عمل را از بدعتها شمرده و مربوط بخود حضرت مسیح علیه‌السلام ندانسته است[۱].

نیز در احادیث نبوی روایت کرده‌اند که یکی از صحابه بنام عثمان‌بن مظعون بشیوهٔ راهبان گوشه‌گیری و تزهد اختیار کرده در زاویه‌یی بنشست و در برروی خلق بربست؛ حضرت رسالت‌پناهی بر در صومعهٔ او رفتند و چندبار این جمله را تکرار کردند که «یا عثمان ان‌الله لم یبعثنی بالرهبانیة و ان خیرالدین عندالله‌الحنیفیة السهلة»؛ یعنی ریاضتها واعمال‌پرمشقت دراسلام نیست؛ اسلام مذهبی ساده وآسان، و ازحشو و زواید دیگرمذاهب پیراسته است.

باز در حدیث دیگر است که رهبانیت در اسلام جهاد در راه‌خدا است «ان‌الله تبارك و تعالی لم‌یکتب علینا الرهبانیة، انما رهبانیة امتی الجهاد فی سبیل‌الله»؛ و «علیکم بالجهاد فانه رهبانیة امتی».

و نیز در حدیث است «الجماعة رحمة والفرقة عذاب»؛ و «المؤمن الذی یخالط‌الناس ویصبر علی‌اذاهم خیرممن لایخالطهم ولا یصبر»؛ یعنی آن مؤمن که با مردمان آمیزش کند؛ و برجفا و آزارخلق شکیبا باشد، بهتر ازکسی است که با خلق در نیامیزد، و رنج و زحمت معاشرت را برنتابد!

و باز در خبر است که « احبکم الی‌الله‌الذین یألفون و یؤلفون» و «خیارکم احسنکم اخلاقاً الموطؤون اکنافاً الذین‌یألفون و یؤلفون»؛

۱ـ «وجعلنا فی قلوب‌الذین اتبعوه (یعنی عیسی‌بن مریم) رأفة و رحمة و رهبانیة ابتدعوها ماکتبناها علیهم: سورهٔ حدید ج۲۷ یه۲۷».

و هم در حدیث است «خیر الناس انفعهم للناس» و «المؤمن یألف و یؤلف ولاخیر فی من لایألف ولایؤلف».

***

اما کسانی که طرفدار مسلك خلوت و عزلت‌اند؛ اولا اخبارفوق را بر این معنی حمل می کنند که مقصود نهی از رهبانیتی است که اسلام آن را بدعتی در دین مسیح می‌شمرد «و رهبانیة ابتدعوها ما کتبناها علیهم: سورهٔ حدید ج۲۷ یه۲۷»؛ منظور دیگر جلوگیری از تنبلی و تن آسانی و گریختن از وظایف اجتماعی؛ و غرض دیگر منع کردن مسلمانان از ترهب و ریاضتهای نامشروع است که برای نیل بمقاصد نامشروع از قبیل کهانت و سحر و شعبده و تسخیر جن و پری و امثال آن مابین پاره‌یی از طوایف غیر اسلامی معمول بوده‌است؛ وگرنه خلوت و تزهدی که با طاعت و عبادت حق‌تعالی و انجام دادن وظایف اجتماعی توأم باشد؛ چنانکه مابین جماعتی از صحابه و ائمه و علمای دین متداول بوده، ذاتاً از نظر شرعی پسندیده و ممدوح است

وانگهی می گویند اسلام در آغاز امر چون به‌تحرك و فعالیت و کوشش و جوشش همگانی دسته‌جمعی احتیاج مبرم فوق‌العاده‌داشت؛ اجازه نمی‌داد که هیچ کس از میدان جنگ و جهاد و کار و کوشش وتبلیغ رسالت و دعوت خلایق به‌اسلام، خارج شود؛ و از همکاری دیگر مسلمانان فداکار جانباز دست کشیده، در پناه تزهد و خلوت بنشینند؛ این است که پیغمبر اکرم می‌فرمود «انما رهبانیة امتی الجهاد فی سبیل‌الله».

اما بعد از آنکه اسلام استقرار یافت و شعاع پیشرفت او شرق و

غرب عالم راگرفت؛ و از آن درجه احتیاج که در ابتدای امر بشرکت جمیع افراد مسلمین در تحرك و فعالیت داشت کاسته شد؛ طبعاً علت‌منع از ترهب وتزهد نیز منتفی گردید.

و مخصوصاً در آن دوره که زمام مسلمین بدست زمامداران نالایق ناپاك مانند خلفای آل‌مروان و بنی‌امیه افتاد؛ یك‌عده از مسلمانان‌حقیقی برای حفظ دین اسلام جز گریختن از اجتماع فاسد و پناه‌بردن بحصار زهد وخلوت و انزوا چاره‌یی نداشتند!

این است که هم در اخبار و احادیث آمده است که در وصف مسلمان‌حقیقی گفته‌اند «یفر بدینه من‌الفتن»؛ و باز در حدیث نبوی است بروایت ابن‌مسعود که پیغمبر علیه‌السلام فرمود «لیاتین علی‌الناس زمان لایسلم لذی دین دینه الا من فر من قریة الی قریة و من شاهق الی شاهق و من جحر الی جحر کالثعلب الذی یروغ»؛ و نیز در حدیث است که «الوحدة خیر من جلیس السوء والجلیس الصالح خیر من‌-الوحدة»؛ و«انماالحکیم الزاهدفی‌الدنیا».

و از این قبیل اخبار که تشویق بزهد وخلوت وعبادت، واجتناب از خلطه وآمیزش‌عوام ناصالح باشد بسیار داریم؛ مشایخ عرفا وصوفیه نیز دراین‌باره کلمات بسیار دارند.

از جمله شبلی می‌گفت «الزم الوحدة وامح اسمك عن‌القوم»؛ یعنی تنهایی را گوش‌دار؛ و چنان‌کن که نام تو از لوح خاطر مردمان محو شود.

مقصودش این‌است که ازشهرت بپرهیز که‌گفته‌اند «الشهرة آفة»؛ و بگفتهٔ مولوی:

خویش را رنجور ساز و زار زار
تا تو را بیرون کنند از اشتهار
که اشتهار خلق بندی محکم است
در ره این، از بند آهن کی کم است

ابوبکر وراق[۱] که ازعرفا وصوفیهٔ بزرگ سدهٔ سوم هجری‌است می‌گفت «ما ظهرت الفتنة الا من الخلطة من لدن آدم الی یومنا هذا و ما سلم الا من جانب الخلطة».

یعنی از روزگار حضرت آدم تاکنون هرفتنه‌یی بپاخاست‌علتش خلطه و آمیزش با خلق بوده؛ و تنها آن‌کس بسلامت‌است‌که ازمعاشرت و اختلاط مردمان بپرهیزد.

***

خلاصه کسانی که اهل عزلت و وحدت‌اند بیك‌دسته از اخبار و احادیث و سخنان مشایخ که نمونه‌اش را ذکر کردیم استناد جسته؛ و بعلاوه بعضی آیات قرآنی را نیز برای اثبات عقیدهٔ خویش دلیل آورده‌اند؛ از قبیل آیهٔ سورهٔ فرقان «یا ویلتی‌لیتنی لم‌اتخذ فلاناخلیلا؛ لقد اضلنی عن‌الذکر بعد اذجاءنی: ج۱۹ یه ۲۹-۳۰»؛ و سورهٔ نجم «فاعرض عمن تولی عن ذکرنا ولم یرد الاالحیوة الدنیا: ج۲۷ یه ۳۰»، و سورهٔ زخرف «الاخلاء یومئذ بعضهم لبعض عدو الا المتقین: ج ۲۵ یه ۶۷».

۱- ابوبکر محمدبن عمر وراق ترمدی از اصحاب شیخ احمد خضرویه است که‌درمثنوی داستان مفصلی از وی‌نقل‌شده است؛ ابوبکر وراق دربلخ‌اقامت داشت و بسال ۲۴۰ هـ ق درگذشت.

و همچنین آیات بسیار که در مذمت دنیا و دنیاداری و ترجیح آخرت بردنیا آمده‌است؛ نظیر «وما الحیوةالدنیا الالعب و لهو وللدار الآخرة خیر للذین یتقون افلا تعقلون: انعام ج۷ یه۳۲»؛ و «انماالحیوة الدنیا لعب و لهو و ان تؤمنوا و تتقوا یؤتکم‌اجورکم: سورهٔ محمد ج۲۶ یه۳۶»؛ و «اعلموا انما الحیوة الدنیا لعب و لهو و زینة و تفاخر بینکم و تکاثر فی‌الاموال و الاولاد» «و ما الحیوةالدنیا الامتاع‌الغرور: حدید ج۲۷ یه۲۰».

***

آنچه در ظاهر بنظر می‌رسد این است که تعلیمات اسلامی در سطحی بسیار عالی و مافوق عقاید و اعمال فرق و طوایف مذهبی است؛ و با عمل عزلت و عبادت زهاد و عباد و صوفیهٔ اسلامی منافات ندارد؛ خاصه اگر با عمل کردن بفرایض وظایف اجتماعی نیز مقرون شده باشد؛ و حق مطلب همان‌سخن عالی شریف است که «الوحدةخیر من جلیس‌السوء والجلیس‌الصالح خیر من‌الوحدة».

عقیدهٔ مولوی در صحبت و خلوت

آمدیم برسر عقیدهٔ مولوی درخصوص خلوت و صحبت:

مولوی تمام آن نکات و مسائل راکه ذکر کردیم درنظرداشته؛ و جای جای در شش دفتر مثنوی در مواضع متعدد داخل این مبحث شده و بتفصیل یا اختصار سخنی مناسب مقام‌گفته است؛ و مخصوصاً از همه جا مفصل‌تر در دفترششم ضمن حکایت مناظرهٔ مرغ و صیاد همان حدیث «لارهبانیة فی‌الاسلام» را عنوان کرده، و دلایل ومرجحات

زهد و خلوت و صحبت و جمعیت را از زبان مرغ و صیاد با بهترین عبارات و زیباترین تقریرات بیان کرده است؛ من قسمتی از آن داستان شیرین را که سرشار از دقایق اخلاقی وعرفانی است با تلخیص اینجا نقل می کنم:

مناظرهٔ مرغ وصیاد در وحدت وجمعیت

رفت مرغی در میان مرغزار[1] بود آنجا دام از بهر شکار
دانهٔ چندی نهاده بر زمین وان‌صیاد آنجا نشسته[2] در کمین
خویشتن[3] پیچیده دربرگ‌و گیاه از گل و لاله ورا بر سر کلاه
درکمین بنشسته و کرده نگاه تا در افتد صید بیچاره زراه[4]
مرغك آمد سوی‌اواز ناشناخت پس‌طوافی کردوسوی‌مردتاخت

مرغ

گفت او راکیستی تو سبزپوش[5] در بیابان در میان این وحوش[6]

۱ـ لاله‌زار: خ.
۲ـ خفیه صیادی نشسته: خ.
۳ـ خویش را: خ.
۴ـ در نیکلسون بجای دوبیت یك بیت‌است:
خویشتن پیچیده دربرگ وگیاه تا در افتد صید بیچاره ز راه
۵ـ ای‌سبزپوش: خ.
۶ـ در بیابان وحوش پرخروش: خ‌ـ در میان این وحوش پرخروش: خ

صیاد

گفت مردی زاهدم من منقطع — با گیاهی گشتم اینجا مقتنع
زهد و تقوی راگزیدم دین و کیش — زانکه می دیدم[۱] اجل را پیش خویش
مرگ همسایه مرا واعظ شده — کسب و دکان مرا برهم زده
چون بآخر فرد خواهم ماندن — خو نباید کرد با هر مرد و زن
رو بخاك آریم کز وی رسته‌ایم — دل چرا در بی‌وفایان بسته‌ایم
نی شنیدی انما الدنیا لعب[۲] — باد دادی رخت و گشتی مرتعب
من بصحرا خلوتی بگزیده‌ام — خلق را من دزد جامه دیده‌ام

مرغ

مرغ گفتش خواجه درخلوت مایست
دین احمد را ترهب نیك نیست
از ترهب نهی فرمود آن رسول
بدعتی چون برگرفتی ای فضول
جمعه شرط است وجماعت درنماز
امر معروف و زمنکر احتراز
رنج بدخویان کشیدن زیر صبر
منفعت دادن بخلقان همچو ابر

۱- می بینم: خ
۲- یعنی آیهٔ «انما الحیوة الدنیا لعب ولهو» که در متن گذشت.

خیر ناس اَن ینفع‌الناس[1] ای پدر
گرنه سنگی چه حریفی با مدر
در میان امت مرحوم[2] باش
سنت احمد مهل محکوم باش
چون جماعت رحمت[3] آمد ای‌پسر
جهد کن کز رحمت آری تاج سر[4]

صیاد

در جوابش گفت صیاد عیار
نیست مطلق این که گفتی هوش دار
هست تنهایی به از یاران بد
نیک چون با بد نشیند، بد شود
زانکه عقل هر که را نبود رسوخ
پیش‌عاقل همچو سنگ‌است‌و کلوخ
چون‌حمار است آنکه نانش امنیتست[5]
صحبت او عین رهبانیت است

۱ـ اشاره بحدیث «خیرالناس انفعهم للناس» که درنوشته‌های قبل گذشت.

۲ـ در حدیث نبوی است «ان امتی مرحومة لیس علیها فی‌الآخرةعذاب»
مولوی جای دیگر هم گفته است:
امت مرحومه زین رو خواندمان آن رسول حق و صادق در بیان

۳ـ اشاره است بحدیث «الجماعة رحمة والفرقة عذاب» که پیش‌گفتیم.

۴ـ این بیت را نیکلسون ندارد.

۵ـ نانش منیت است. خ.

هوش او سوی علف باشد چو خر
بگذر از وی تا نمانی بی‌هنر[۱]

هرچه جز آن وجه باشد هالک است[۲]
ملک و مالک عکس آن یک مالک است[۳]

گرچه سایه عکس شخص است ای پسر
هیچ از سایه نتانی خورد بر

هین ز سایه شخص را می کن طلب
در مسبب رو گذر کن از سبب

یار جسمانی بود رویش بمرگ
صحبتش شوم است باید کرد ترک

حکم او هم حکم قبله‌ی او بود
مرده‌اش دان چونکه مرده جو بود

هر که با این قوم باشد راهب است
که کلوخ و سنگ او را صاحب است

خود کلوخ و سنگ کس را ره نزد[۴]
زین کلوخان صدهزار آفت رسد

۱ــ این بیت در نیکلسون نسخه بدل است.
۲ــ اشاره و تلمیح است بآیهٔ شریفهٔ آخر سورهٔ قصص «کل شیء هالک الا وجهه».
۳ــ این بیت و سه بیت بعد در نیکلسون نسخه بدل است.
۴ــ ره زند: خ.

مرغ

گفت مرغش پس جهاد آنگه بود
کاین چنین رهزن میان ره بود
از برای حفظ یاری و نبرد
بر ره نا ایمن آید شیر مرد
عِرق مردی آنگهی پیدا شود
که مسافر همره اعدا شود

یعنی جهاد حقیقی وقتی است که گمراهی و فساد جامعه را گرفته باشد؛ و شخص مجاهد در راه اصلاح و تربیت و هدایت خلق تحمل رنج و اذیت کند؛ و از این جهت است که می گویند فعل مثوبات و ترک منهیات، اگر با کلفت عمل و تحمل زحمت و کف نفس یعنی صبر و خودداری توأم نباشد، در خور مدح و ستایش و مستحق اجر و ثواب نیست؛ زیرا انسان دراین صورت همچون جمادی است که اصلا قوه و قدرت حرکت شهوت و غضب و ارتکاب ملاهی و مناهی را نداشته باشد؛ بدیهی است که چنین کلوخی شایستهٔ مدح و ثواب نباشد!

چون نبی سیف[1] بوده است آن رسول
امت او صفدرانند و فحول

۱ـ تعبیری است که از پاره‌یی از روایات گرفته شده است از قبیل «بعثت بین یدی الساعة بالسیف حتی یعبدالله تعالی وحده لاشریك له» و «انا نبی السیف» رجوع شود به احادیث مثنوی و مرآة المثنوی.

مصلحت در دین ما جنگ و شکوه
مصلحت در دین عیسی غار و کوه
مصلحت داده است هریك را جدا
مصلحت جو گر تویی مرد خدا[۱]

صیاد

گفت آری گر بود یاری و زور
تا بقوت برزند بر شر و شور
قوتی باید در این ره مردوار
یار می‌باید در اینجا فردوار[۲]
چون نباشد قوتی پرهیز به
در فرار از لایطاق آسان بجه

اشاره است بجملهٔ معروف که آن را بعنوان حدیث هم روایت کرده‌اند «الفرار ممالایطاق من سنن المرسلین».

صنعت این است ای عزیز نامدار
فکرتی کن در نگر انجام کار[۳]
یار می‌جو تا یابی راه را
ورنه کی دانی تو راه و چاه‌را

۱ــ نیکلسون این بیت را ندارد.
۲ــ این بیت را نیکلسون ندارد.
۳ــ این بیت و بیت بعدش گویا زاید است، نیکلسون هم ندارد؛ اما درنسخه‌های متداول نوشته‌اند.

مرغ

گفت صدق دل بباید کار را
ورنه یاران کم نیاید[1] یار را

یار شو تا یار بینی بی عدد
زانکه بی یاران بمانی بی‌مدد

دیو، گرگ است و تو همچون یوسفی
دامن یعقوب مگذار ای صفی

گرگ اغلب آن زمان گیرا بود
کز رمه شیشك بخود تنها رود

آنکه با سنت جماعت ترك کرد
درچنین مسبع نه خون[2] خویش خورد

هست سنت ره، جماعت چون رفیق
بی‌ره و بی‌یار افتی در مضیق

راه سنت با جماعت به بود
اسب با اسبان یقین خوشتر رود

لیك هر گمراه را همره مدان
غافلان خفته را آگه مدان

همرهی را جو که زو یابی مدد
همدل و همدرد جویان احد

۱ــ نیابند: خ ــ نیایند: خ.
۲ــ زخون: خ.

همرهی نی کو بود خصم خرد
فرصتی جوید که جامه‌ی تو برد

یا بود اشتر دلی، چون‌دید ترس
گویدت بهر رجوع از راه، درس

یار بد مار است هین بگریز از او
تا نریزد برتو زهر آن زشت خو[1]

راه دین هرگمرهی خود کی رود
حازمی باید که مرد ره بود

در ره این ترس، امتحانهای نفوس
همچو پرویزن بتمییز سبوس

راه چه بود، پر نشان پایها
یار چه بود، نردبان رایها

آنکه او تنها براه خوش رود
با رفیقان سیر او صد تو بود

هر نبیی اندرین راه درست
معجزه بنمود و یاران را بجست

در میان مرغ و صیاد ای عجب
بس شکال افتاد و شد نزدیك شب

اوبگفت و او بگفت[2] از اهتزاز
بحثشان شد اندرین معنی دراز

۱ــ این بیت و بیت بعد را نیکلسون ندارد.
۲ــ این بگفت وآن بگفت: خ.

مثنوی را چابك و دلخواه کن

مولوی در پایان داستان مناظرهٔ مرغ و صیاد کم‌کم گرم می‌شود؛ و از این‌قصه بداستان صید و صیادی و عشق و عاشقی مسلك‌خاص خود منتقل می گردد؛ می گوید:

مثنوی را چابك و دلخواه کن ماجرا را موجز و کوتاه کن

مرغ عاقبت صید می‌شود؛ و وقتی که بدام صیاد افتاد درمی‌یابد که صید شدن او صلاح و مایهٔ سعادت و نیك‌بختی او بوده است؛ این است که نوحه‌گری آغاز می کند و دست بدامن صیاد می‌شود که:

سایهٔ خویش از سر من بر مدار

بی قرارم بی قرارم بی قرار

چون سخنان مولوی گرمی‌بخش است و منظور اصلی نیز از حدیث مثنوی همین است، اجازه بدهید مقداری از ابیات آنرا برای‌شما نقل کنم تا از سردی مطالب خشك بیرون بیایید.

مربوط بهمان وقت است که مرغ در دام افتاده و نوحه‌گری آغازیده است:

بعد از آن نوحه‌گری آغاز کرد که فخ[1] و صیاد لرزان شد زدرد
کز تناقضهای دل پشتم شکست بر سرم جانا بیا می‌مال دست
زیردست توسرم را راحتی است دست‌تو درشکر بخشی آیتی‌است
سایهٔ خویش از سر من بر مدار بی‌قرارم بی‌قرارم بی‌قرار
خوابها بیزار شد از چشم من در غمت ای‌رشك سرو و یاسمن

۱ـ فخ بفتح فاء: تله و دام.

گر نیم لایق، چه باشد گردمی ناسزایی را بپرسی در غمی
مرعدم را خود چه استحقاق بود که براو لطفت چنین درها گشود
توبه بی توفیقت ای نور بلند چیست جز برریش توبه[1] ریشخند
ای زتو ویران دکان و منزلم چون ننالم چون بیفشاری دلم
چونکه بی‌تو نیست کارم را نظام بی‌تو هرگز کار کی گردد تمام
چون گریزم‌زانکه‌بی‌تو زنده‌نیست بی خداوندیت بودِ بنده نیست
جان من بستان‌تو ای‌جان‌را اصول زانکه بی‌تو گشته‌ام از جان ملول
عاشقم من بر فن دیوانگی سیرم از فرهنگی[2] و فرزانگی
چون بدرد شرم، گویم راز فاش چند ازین‌صبر وزحیر وارتعاش[3]
ای رفیقان راه را بربست یار آهوی لنگیم و او شیر شکار
غیر تسلیم و رضا کو چاره‌یی در کف شیر نری خونخواره‌یی
او ندارد خواب وخورچون آفتاب روحهارا می کندبی‌خوردوخواب
که بیا من باش یا هم‌خوی من تا ببینی در تجلی روی من

***

من نخواهم عشوهٔ هجران شنود آزمودم، چند خواهم آزمود
هرچه‌غیرشورش ودیوانگی‌است اندرین ره دوری وبیگانگی‌است
هین بنه برپایم آن زنجیر را که دریدم سلسله‌ی تدبیر را
غیر آن جعد نگار مقبلم گر دو صد زنجیر آری بگسلم

۱ـ جز بریش توبه نبود: خ.
۲ـ سیرم از فرهنگ و از: خ.
۳ـ زحیر: پیچش دل و درد و رنج ـ ارتعاش مأخوذ از «رعشه» بمعنی لرزش و لرزیدن.

عشق وناموس ای‌برادر راست نیست / بر در ناموس ای عاشق مایست

وقت آن آمد که من عریان شوم / نقش بگذارم سراسر جان شوم

ای عدوی شرم و اندیشه بیا / که دریدم پردهٔ شرم و حیا

ای ببسته خواب‌جان از جادویی / سخت دل یارا که در عالم تویی

هین گلوی صبر گیر و می‌فشار / تا خنك گردد دل عشق ای سوار

تا نسوزم کی خنك گردد دلش / ای دل ما خاندان و منزلش

خانهٔ خود را همی سوزی بسوز / کیست آنکس که بگوید لایجوز

خوش‌بسوزاین‌خانه‌راای‌شیرمست / خانهٔ عاشق چنین اولیترست

بعد ازین این[1] سوز را قبله کنم / زانکه شمعم من بسوزش روشنم

خواب را بگذار امشب ای پدر / یك‌شبی در کوی بی‌خوابان‌گذر

بنگر اینها را[2] که مجنون گشته‌اند / همچو پروانه بوصلت کشته‌اند

بنگر این کشتی خلقان غرق‌عشق / اژدهایی گشت گویی حلق عشق

اژدهایی ناپدید دل‌ربا / عقل همچون کوه را، او کهربا

عقل هر عطار کآگه شد ازو / طبله‌ها را ریخت اندر آب جو

توضیحاً از بیت «بنگر این کشتی خلقان غرق‌عشق» داخل مسأله عشق‌ساری؛ یعنی سریان و جریان عشق و جذب و انجذاب در ذرات و اجزای موجودات می‌شود که از مسائل عالی عرفانی‌است؛ وامیداست که بتوانیم دراین‌باره نیز جداگانه‌گفتگو کنیم.

۱ــ بعد ازین من: خ.

۲ــ آنها را: خ.

صید بودن خوشتر از صیادی است

شنیدید که مولوی از زبان آن مرغ که در دام افتاده بود با صیاد چه گفت؛ این‌خود سرّی‌عظیم از اسرار مکتب خاص عشق و عرفان مولوی است که عاشقی را بهتر از معشوقی، وصید بودن را خوشتر از صیادی؛ و مرید بودن را خوبتر از شیخی و مرادی می‌داند!

گفتهٔ دیگر اورا دراین‌باره بشنوید که بسیار گرم و گیرا گفته‌است:

آنکه ارزد صیدرا عشق‌است وبس
لیك او کی گنجد اندر دام کس

تو مگر آیی و صید او شوی
دام بگذاری بدام او روی

عشق می‌گوید بگوشم، پست پست
صیدبودن خوشتر از صیادی است

گول من کن[1] خویش را وغره شو
آفتابی را رها کن ذره شو

بر درم ساکن شو و بی خانه باش
دعوی شمعی مکن پروانه باش

تا ببینی چاشنی زندگی
سلطنت بینی نهان در بندگی

نعل بینی باژگونه در جهان
تخته بندان را لقب گشته[2] شهان

۱ــ کول می کن: خ.
۲ــ لقب داده، لقب آمد: خ.

بس طناب اندر گلو و تاج‌دار

بروی انبوهی که اینک تاجدار

همچو گور کافران بیرون حُلل

واندرون قهر خدا عزوجل

چون‌قبور، آن‌را مجصص[۱] کرده‌اند

پردهٔ پندار پیش آورده‌اند

***

هر که جویای امیری شد، یقین

پیش از آن او در[۲] اسیری شد رهین

عکس می‌دان نقش دیباچه‌ی جهان

نام هر بنده‌ی جهان، خواجه‌ی‌جهان

ای تن کژ فکرت معکوس رو

صد هزار آزاد را کرده گرو

مدتی بگذار این حیلت پزی

چند دم پیش از اجل آزاد زی

۲۰- تتمهٔ فصل خلوت و صحبت و بیان عقیده مولوی

سخن از سخن شکافته و مسافت کلام طولانی شد؛ قدری از

۱- از ریشهٔ «جص» معرب «گچ» فارسی است؛ یعنی سفید و گچ اندود شده.

۲- اندر: خ.

مرحله دور افتادیم؛ اینك برمی گردیم باصل مقصود که بیان عقیدهٔ خود مولوی بود در باب خلوت و صحبت، یا وحدت و جمعیت؛ و تتمهٔ آن فصل را اینجا ذکر می کنیم.

خلاصه این‌که مولوی نیز دراین‌باره بطور قضیهٔ کلی سلبی یا ایجابی حکم نمی کند؛ بلکه معتقد است که حکم وجوب یا رجحان خلوت و عزلت برصحبت و معاشرت، یا برعکس آن بطور کلی، اعم از مقتضی ومانع، موقوف براختلاف احوال و اوضاع سالکان، ومقام و منزلت یاران وهمنشینان، و ادوار مختلف سیر وسلوك؛ و امثال‌دیگر این خصوصیات است.

و بعبارت دیگر مولوی دراین مسأله قائل بتفصیل است؛ بدین‌معنی که وحدت و خلوت و عزلت، در اصطلاح مولوی بدومعنی‌است که هرکدام حکم علی‌حده وجداگانه دارد؛ بدین‌قرار:

۱- یك‌معنی خلوت و وحدت این‌است که سالك‌تنهاروی اختیار کند؛ یعنی خودسر و از پیش خود؛ بدون این که ولی مرشد و استاد راهنما و پیر و شیخ راهبری داشته باشد؛ برای‌پیمودن مقامات‌ومدارج روحانی طریقهٔ سیر و سلوك عرفانی و مسلك زهد و ترهب و عبادت و ریاضت پیش بگیرد.

مولوی در این مورد جداً و بطور قاطع معتقد بوجوب صحبت و پیروی کردن از شیخ و استاد راهبر است؛ وی بیعت و اطاعت ولی امر و تسلیم و منقاد شدن پیش خضر راستین و متابعت پیر کامل مکمل راکه دلیل راه و چراغ هدایت است؛ شرط اصلی‌اساسی سیر وسلوك عرفانی و طی مراحل و درجات کمال انسانی می‌داند؛ و خودسری و

تنهاروی را دراین راه موجب ضلالت وگمراهی، و شکار شدن در دام فریب غولان‌راهزن، می‌گوید:

پیر را بگزین که بی‌پیر این سفر
هست بس پر آفت و خوف وخطر
هر که او بی مرشدی در راه شد
او زغولان گمره و در چاه شد[1]
گر نباشد سایهٔ او برتو گول
بس تورا سرگشته دارد بانگ‌غول
غولت از ره افکند اندر گزند
از تو راهی‌تر درین ره بس بدند

***

چون ز تنهایی تو نومیدی شوی زیر سایه‌ی یار خورشیدی شوی
آنکه‌برخلوت‌نظر بردوخته‌است آخر آن‌را هم زیار آموخته‌است

یعنی خلوت‌گزینی سالك هم بدستور وتعلیم پیر ارشاد و شیخ راهبر است؛ نه خودسروخود ساخته!

هادی راه است یار اندر قدوم مصطفی زین‌گفت‌اصحابی نجوم
گفت پیغمبر که اصحابی نجوم رهروان‌راشمع وشیطان‌رارجوم

اشاره بحدیث نبوی «اصحابی کالنجوم فبایهم اقتدیتم اهتدیتم».

یار می‌جو تا بیابی راه را ورنه کی دانی توراه وچاه را
راه چه‌بود، پر نشان پایها یار چه بود، نردبان رایها

۱ــ این بیت را طبع نیکلسون ندارد.

دست خود مسپار جز در دست پیر
حق‌شده‌است آن‌دست‌او را دست گیر
عقل کامل را قرین کن با خرد
تا که باز آید خرد زان خوی بد
چونکه دست خود بدست او نهی[1]
پس زدست آکلان بیرون جهی
دست تو از اهل آن بیعت شود
که یدالله فوق ایدیهم بود

اقتباس است از آیهٔ کریمهٔ سورهٔ فتح مربوط به‌بیعت رضوان در حدیبیه که یکی از وقایع بسیار مهم اسلام است در سال ششم هجرت «ان‌الذین یبایعونك انما یبایعون‌الله یدالله فوق ایدیهم: ج۲۶».

همنشین اهل معنی باش تا
هم عطا یابی و هم باشی فتی
جان بی‌معنی درین تن بی‌خلاف
هست همچون تیغ‌چوبین درغلاف
تا غلاف اندر بود با قیمت است
چون برون‌شد سوختن‌را آلت‌است
تیغ در زرادخانه‌ی اولیاست
دیدن ایشان شما را کیمیاست

۱ـ دهی: خ.

نار خندان، باغ را خندان کند
صحبت مردانت، از مردان کند[1]

یک زمانی صحبتی با اولیا
بهتر از صد ساله طاعت بی‌ریا[2]

جُمله دانایان همین گفته همین
هست دانا رحمة للعالمین

مهر پاکان در میان جان نشان
دل مده الا بمهر دلخوشان

باش دامن گیر اهل دل که تا
همتش بخشد ترا عز و علا[3]

دست‌زن در ذیل صاحب دولتی
تا ز افضالش بیابی رفعتی[4]

هین غذای دل بده[5] از همدلی
رو بجو اقبال را از مقبلی

وجوب همراهی و صحبت و هدایت شیخ و پیر راهبر از جمله مسائل عرفانی و سیر و سلوك تصوف است که مولوی در مواضع بسیار، در همهٔ شش دفتر مثنوی در آن باره گفتگو کرده است؛ اگر بخواهیم

۱ـ این بیت ازبعض نسخ چاپی افتاده است.
۲ـ این بیت را نیکلسون ندارد.
۳ـ درطبع نیکلسون نسخه بدل حاشیه است.
۴ـ نیکلسون این بیت را ندارد.
۵ـ طلب: خ.

همهٔ گفته‌های او را دراین خصوص نقل کنیم سخن بدرازا می کشد؛ درفصول قبل مقداری در این موضوع صحبت کردیم[۱]؛ بعد از این هم شاید باز این بحث را دنبال کنیم؛ فعلاً بهمین‌مقدار اکتفا باید کرد.

۲ـ آنچه گفتیم تفسیر اول صحبت و خلوت بود؛ اینك به‌تفسیر دوم می‌پردازیم؛ اماتفسیر دوم صحبت و خلوت، یا وحدت و جمعیت در اصطلاح مولوی همین معاشرتها و آمد و رفتهای معمول متداول است.

لب‌لباب عقیدهٔ مولوی در این خصوص مضمون همان حدیث شریف است که «الوحدة خیرمن جلیس‌السوء والجلیس‌الصالح خیرمن الوحدة»؛ یعنی خلوت و تنهایی بهتر از همنشین بد؛ و همنشین خوب شایسته بهتر از تنهایی است.

رو اشداء علی‌الکفار باش | خاك بر دلداری اغیار پاش
بر سر اغیار چون شمشیر باش | هین مکن روباه بازی شیر باش
تا ز غیرت از تو یاران نگسلند | زانکه‌آن خاران عدو این گلند

بیت اول اقتباس است ازآیهٔ شریفهٔ سورهٔ فتح «محمد رسول‌الله والذین معه اشداء علی‌الکفار رحماء بینهم: ج۲۶ یه۲۹».

یعنی‌آن مسلمانان که با پیغمبر اکرم بودند، با یکدیگر رؤوف و مهربان، و برکافران سخت‌گیر بودند.

خلوت از اغیار باید نی زیار | پوستین بهر دی آمد نی بهار

۱ـ درص۴۹ـ۵۰ طبع شده است.

دوستی با مردم دانا نکوست دشمن دانا به از نادان دوست

***

صحبت صالح ترا صالح کند صحبت طالح[1] ترا طالح کند
هم ترازورا، ترازو راست کرد هم ترازورا، ترازو کاست کرد
گر تو سنگ خاره ومرمر بوی[2] چون بصاحبدل رسی گوهر شوی

***

هر که باشد همنشین دوستان هست در گلخن میان بوستان
هر که با دشمن نشیند در زمن هست او در بوستان در گولخن

از باب مثال، مولوی صحبت مردم عاقل را برای مشورت کردن در امور، و همنشینی عارفان صاحبدل و همزبانی دوستان ناصح یك‌دل را برای غم گساری، و زدودن آلام نفسانی، و غذای روح و نیروی قوای معنوی، برخلوت و وحدت ترجیح می‌دهد؛ بل که آنـرا در آن موارد و اشباه و امثال آن لازم و ضروری می‌داند؛

مخصوصاً سفارش می کند که دوستان صمیم پاك‌دل را با رفتار ناپسند و گفتار زنندهٔ گزنده نیازارند؛ وکاری نکنند که موجب رنجش و آزردن خاطر دوستان باشد که وجود ایشان یکی ازمواهب بزرگ الهی است.

و درمقابل، مصاحبت نااهل ومجالست عوام جاهل و عالم نمایان خودخواه مغرور را سخت می‌نکوهد و آن‌را برای مزاج روحانی انسان

۱ــ طالح: ناشایسته وتبه کار، ضد صالح.
۲ــ سنگ صخره و مرمرشوی: نیکلسون.

سم مهلك، و شربت زهرآگین می‌شمارد و اجتناب از آن رابطور امر واجب وفریضهٔ مؤکد سفارش می کند.

لابدمی‌خواهید شواهدآن‌مطالب‌را که‌اشاره کردم‌ازگفته‌های‌خود مولوی بشنوید؛ نموداری ازهر کدام راگوشزد می کنم‌گوش کنید.

آزردن دوستان

۱ـ سعدی در گلستان گفته است «آزردن دوستان جهل است» مولوی می گوید:

دوست را مآزار از ما و منت تانگردد دوست خصم ودشمنت
خیر کن با خلق، بهر ایزدت یا برای راحت جان خودت

یعنی باید با خلق خدا نیکی کرد، اگر برای خدا هم نمی کنی لااقل برای راحت و آسایش جان خودت با مردم خوش‌رفتاری و در حق‌آنها نیك‌خواهی کن؛ تا همه باتو دوست شوند.

تا هماره دوست بینی در نظر دردلت‌نآید زکین‌ناخوش‌صور
چونکه کردی دشمنی پرهیز کن مشورت با یار مهرانگیز کن

***

یار باشد یار را پشت و پناه چونکه‌نیکوبنگری‌یاراست،راه
یار چشم تست ای مرد شکار از خس وخاشاك او را پاك‌دار
هین بجاروب زبان‌گردی مکن چشم‌را ازخس ره‌آوردی مکن

این تشبیه راکه از مولوی شنیدید از ابتکارات طبع وفکرمعنی آفرین خود اوست؛ در ادبیات فارسی و عربی تا آنجاکه ما اطلاع داریم سابقه ندارد.

چونکه مؤمن آینه‌ی مؤمن بود روی او ز آلودگی ایمن بود
یار آیینه است جان را در حزن در رخ آیینه‌ی جان دم مزن

***

آینه‌ی جان نیست الا روی یار روی آن یاری که باشد زان دیار

در حدیث است «المؤمن مرآة المؤمن» و «المؤمن مرآة اخیه المؤمن».

***

در تشبیه دوست به‌آیینه قطعهٔ خوبی از انوری گویندهٔ نامدار قرن‌ششم هجری بخاطرم آمد که دریغم آمد ناخوانده بگذرم.

می‌دانید که انوری علاوه برشعر و شاعری یکی از علما و حکما و ریاضی دانان بزرگ عهد خود بود؛ از جمله در فن هیئت و نجوم تا حد استخراج، مهارت و استادی داشت؛ وی در جمیع اقسام و اسالیب سخن منظوم از قصیده و غزل وقطعه و مثنوی و رباعی؛ و نیز در تمام فنون و ابواب شعر از مدح و هجاء و حکمت و ادب و پند و موعظه آثار بسیار گرانبها از خود بیادگار گذاشته است؛ من معتقدم که وی بعد از عنصری بزرگترین شاعر قصیده‌سرای فارسی پیش از سدهٔ هفتم هجری است.

باری قطعهٔ اورا بشنوید که قطعهٔ اخلاقی بسیار عالی‌است:

چهار چیزست[1] آیین مردم هنری
که مردم‌هنری زین‌چهار نیست‌بری

۱ــ چهارچیز شد: خ.

یکی سخاوت طبعی چو دستگاه بود[1]
بنیک‌نامی[2] آن را ببخشی و بخوری
دو دیگر آنکه دل دوستان نیازاری
که دوست آینه باشد چو اندر او نگری
سدیگر آنکه زبان را بوقت بد گفتن[3]
نگاه‌داری تا گاه عذر غم نخوری
چهارم آنکه کسی کو بدی بجای تو کرد[4]
چو عذر خواهد[5] نام گناه او نبری

انصاف را هرچهار نصیحت او بسیار حکیمانه و عاقلانه است؛ خدا توفیق بدهد که این قبیل نصایح را بگوش هوش بشنویم و کار ببندیم.

مشورت عاقل

۲ـ همانطور که اشاره کردم مولوی معتقد است که مشورت کردن با عاقل کاردان در هر کاری واجب است؛ و لااقل این فایده را می‌بخشد که در آخر کار پشیمان‌نمی‌شویم که چرا با عقلا و ارباب‌خبرت وبصیرت مشورت نکردیم.

۱ـ چو دسترس باشد: خ.
۲ـ بتازه‌رویی: خ.
۳ـ بوقت گفتن زشت: خ ـ گفتن بد: خ.
۴ـ کو بجای تو بد کرد: خ.
۵ـ چو عذر آرد: خ.

و در این باره بآیات کریمهٔ «شاورهم فی‌الامر: آل عمران ج۴ یه ۱۵۹» و «امرهم شوری بینهم : سورهٔ شوری: ج۲۵ یه۳۸»، و حدیث «المستشار مؤتمن» و «العقول مصابیح» تمثل و استناد می‌جوید.

مشورت ادراك و هشیاری دهد　　عقلها مر عقل را یاری دهد
گفت پیغمبر بکن ای رای زن　　مشورت که المستشار مؤتمن

***

مشورت در کارها واجب بود　　تا پشیمانی در آخر کم شود
عقل قوت گیرد از عقل دگر　　پیشه‌گر کامل شود از پیشه‌گر

***

مشورت کن با گروه صالحان　　بر پیمبر امر شاورهم بدان
امرهم شوری برای این بود　　کز تشاور سهو و کژ کمتر شود
کاین خردها چون مصابیح انورست　　بیست مصباح از یکی روشنترست
بو که مصباحی فتد اندرمیان　　مشتعل گشته ز نور آسمان
غیرت حق پرده‌یی انگیخته‌است　　سفلی و علوی بهم آمیخته است
در بصرها می‌طلب هم آن بصر　　که نتابد شرح آن، این مختصر
بهر این کرده‌است منع آن باشکوه　　از ترهب وز شدن خلوت بکوه
تا نگردد فوت این نوع التقا　　کان نظر بخت است و اکسیر لقا

این که مولوی فرمود «بو که مصباحی فتد اندر میان» متضمن نکتهٔ بسیار دقیق عالی است که بکرات و مرات تجربه شده‌است؛ بدین قرار که گاهی در میان یك جمعیت بسیار که برای مقصودی انجمن کرده‌اند؛ یا مابین اشخاص آشنا و بیگانه که در معاشرتها و رفت و آمدها به‌انسان برمی‌خورند؛ در موضوعی که مورد عنایت و اهمیت

شماست، حرف حق و رأی صائب از زبان یکی بیرون می‌آید؛ که اگر شنیدی و بدان توجه کردی، همه سود و صلاح و فلاح تست؛ و اگر بی‌التفاتی و بی‌اعتنائی بآن سخن نمودی همه‌چیز را باخته‌یی!

آن گفتار صواب که از زبان آن شخص بیرون می‌آید، درحقیقت هدایت والهام الهی و نور آسمانی است که بتوسط آن شخص بما می‌رسد؛ وهمین است که مولوی می‌گوید:

غیرت حق پرده‌یی انگیخته است
سفلی و علوی بهم آمیخته است

یعنی غیرت حق نور علوی آسمانی را در پردهٔ زبان وکام انسان سفلی زمینی نهفته، و سفلی وعلوی را بهم درآمیخته است!

برویم برسر گفته‌های دیگر مولوی در باب مشورت:

یار را با یار چون[1] بنشسته شد
صد هزاران لوح سر دانسته شد

لوح محفوظست پیشانی یار
راز کونینش نماید آشکار

***

یك قدم زد آدم اندر ذوق نفس
شد فراق صدر جنت طوق نفس

گر در آن آدم بکردی مشورت
در پشیمانی نگفتی معذرت

۱ــ یار چون با یار خود: خ

زانکه با عقلی چو عقلی جفت شد
مانع بد فعلی و بد گفت شد
نفس با نفس دگر چون یار شد
عقل جزوی عاطل و بیکار شد
چون ز تنهایی تو نومیدی[1] شوی
زیر سایه‌ی یار خورشیدی شوی
رو بجو یار خدایی را تو زود
چون چنان کردی خدا یار تو بود
عقل با عقل دگر دوتا شود
نور افزون گشت و ره پیدا شود
نفس با نفس دگر خندان شود
ظلمت افزون گشت، ره پنهان شود

منظور مولوی این است که مصاحبت عاقل و عارفان صاحبدل موجب هدایت و نجات یافتن از گمراهی است؛ اما همنشینی جاهل، و پیوستن نفس بهیمی با نفس بهیمی اگرچه شادی و خندهٔ موقت داشته باشد؛ سرانجامش ظلمت وضلالت است.

توضیحاً روح‌عقلی انسان جنبهٔ ملکوتی قدسی اوست، وروح نفسانی شهوانی او جنبهٔ ابلیسی و شیطانی‌اوست؛ وهمنشین بد ومعاشر ناجنس در حقیقت شیطانی است که بصورت انسان نمودار شده؛ و دربارهٔ همین قبیل مردم است که درحدیث شریف گفته‌اند «انهم لشیاطین فی صورالانسان»؛ مولوی هم گفته است:

۱ــ ناهیدی: خ

ای بسا ابلیس آدم روی هست
پس بهر دستی نشاید داد دست
زانکه صیاد آورد بانگ صفیر
تا فریبد مرغ را آن مرغ گیر

عوام فریبی

چون شکار خوك آمد صید عام

۳ـ داستان مرید و مرادبازی، و عوام‌فریبی، و رعونتها و خود-فروشی‌ها که در بساط شیخان‌سالوس ریاکار و صوفیان دکان‌دار رواج دارد، در دستگاه مولوی بهیچ‌وجه راه نداشت؛ وحریم‌مسلك و طریقهٔ قول و عمل او ازاین قبیل شیادیها و دغلی‌ها بکلی پاك ومنزه بود.

وی هرگز پیرامن این امور نمی‌گشت؛ و در محلی از قدس و نزاهت باطن و پاکی روح و صفا و یك‌رنگی و بی‌اعتنائی و استغنا از اقبال وادبار خلق می‌زیست؛ و اوقات خود را چنان درمصاحبت‌دوستان یك‌دل و سرگرمی بشعر و موسیقی می‌گذرانید که بازار خودفروشی و تدلیس وتلبیس و شکارکردن عوام ازآنسوی دیگر بود!

مولوی تمام‌ملك دنیا را به‌اهل دنیا واگذاشته، وازهمه بازآمده، تنها غلامی ملك عشق و محبت بی‌زوال را اختیارکرده بود، و هرچه غیرحق بودآن را استدراج می‌شمرد

ملك دنیا تن‌پرستان را حلال ما غلام ملك عشق بی‌زوال

***

مطرب‌عشق این زند وقت‌سماع بندگی بند و خداوندی صداع

هرچه غیر اوست استدراج تست

گرچه تخت و ملکت است و تاج تست

در مذمت عوام‌فریبی و صید خلق، تمثیلات و تشبیهات عجیب بی‌سابقه دارد که مخلوق قدرت خلاقهٔ روح و فکر زایندهٔ خود اوست؛ از این قبیل که یک‌جا صید عوام را به‌شکار خوک تشبیه می‌کند که صید کردنش دشوار و پررنج، و خوردنش حرام است:

چون شکار خوک باشد صید عام

رنج بی‌حد، لقمه‌خوردن زو حرام

جای دیگر عمل شیخان ریائی اهل تزویر را در فریب‌دادن و جمع کردن مریدان بر گرد خویش، همچون آب شوری می‌گوید که مریدان نادان تشنه‌کام از آن آب می‌خورند و کور می‌شوند

ترک این تزویر گو شیخ نفور / آب‌شوری جمع کرده‌و چند کور

کاین مریدان من و من آب شور / می‌خورند ازمن همی گردند کور

آب خود شیرین کن از بحر لدن / آب بد را دام این کوران مکن

خیز شیران خدا بین گور گیر / توچوسگ‌چونی بزرقی کور گیر

آب روی عوام را آب تتماج[1] می‌خواند که طعمهٔ سگ شیطان است:

آب تتماج است آب‌روی عام / که سگ شیطان از او یابد طعام

پرهیز کردن از باد و بود سرد عوام را سخت سفارش می‌کند:

بو نگه دارو بپرهیز از زکام / تن بپوش از باد و بود سرد عام

۱ــ تتماج: بضم اول قسمی‌ازآش فقیرانه‌است‌که با خمیرودوغ وکشک سازند؛ بمعنی آش سماق نیز گفته‌اند؛ قصیدهٔ تتماجیهٔ احمد بن منوچهر شست کله که از شعرای قرن ۶ هجری بوده درکتاب مونس‌الاحرار خواندنی است.

تـا نینداید مشامت از اثـر / ای هواشان از زمستان سردتـر
چون جمادند وفسرده تن‌شگرف / می‌جهد انفاسشان از تـلّ بـرف
چون‌زمین زین‌برف‌درپوشد کفن / تیغ خورشید حسام‌الدین بـزن
هین برآر از شرق سیف‌الله را / گرم‌کن زان شرق این درگـاه را

البته مرادش همین زکامها و سرما خوردگیهای ظاهر نیست؛ بلکه مقصود سردی و یخ‌زدگی روحانی است که متأسفانه در اثـر تلقینات و تبلیغات سوء فلسفهٔ مـادی گری اروپا جـامعـهٔ بشری نسل حاضـر را فراگرفته است!

در دفتر پنجم مثنوی شریف در داستان حضرت ابراهیم خلیل و کشتن چهار مرغ «بط و طاوس است و زاغ است و خـروس»؛ که هرکدام از آنها نمودار و مظهر صفتی از صفات زشت ناپسند انسانـی است[1]؛ و طاوس را نمایندهٔ صفت جاه‌طلبی و جلوه‌گری ریاست طلبان دنیاپرست گفته‌اند که ظاهر خودرا بزهد و صلاح می‌آرایند و تمام هم ایشان صید خلق و شکار کردن عوام است، می‌گوید:

۱ـ بط وطاوس‌است وزاغ است وخروس / این مثال چـار خلق اندر نفوس
چار وصف است این بشررا دل فشار / چـار میخ عقل گشته این چهـار
خلق را گر زندگی خواهی ابـد / سر ببر زیـن چار فرع شوم بـد
بط حرص‌است‌وخروس آن‌شهوت‌است / جاه چـون طاوس و زاغ امنیت است

همت او صید خلق از خیر و شر
وز نتیجه و فایده‌ی آن بی‌خبر
بی‌خبر چون دام می‌گیرد شکار
دام را چه علم از مقصود کار
ای برادر دوستان افراشتی
با دو صد دلداری و بگذاشتی
کارت این بوده‌است‌ازوقت ولاد
صید مردم کردن از دام وداد
زان شکارو انبهی و باد و بود
دست در کن هیچ یابی تارو پود
بیشتر رفته است و بیگاهست‌روز
تو بجد در صید خلقانی هنوز
شب شود در دام تو یك صید نی
دام برتو جز صداع و قید نی
پس توخودرا صید می کردی‌بدام
که شدی‌محبوس‌ومحرومی زکام
در زمانه صاحب دامی بود
همچو ما احمق که صید خود کند

علاوه می کنم که داستان حضرت‌ابراهیم علیه‌السلام که درمثنوی آمده تفسیری است از آیهٔ شریفهٔ سورهٔ بقره که در خطاب بحضرت ابراهیم می گوید «فخذ اربعة من‌الطیر فصرهن الیك ثم اجعل علی کل جبل‌منهن جزءاً: ج ۳یه ۲۶۰»

مستصوفه و شیادان درویش‌نما

۴ـ مولوی مکرر بجماعت مستصوفه و شیخان ریاکار و شیادان درویش‌نما و صوفی‌نمایان دروغین تاخته و به‌نکوهش و مذمت و خطر وجود آن طایفه برای مرد سلیم‌دل و مریدان ساده‌لوح پرداخته است؛ نمونهٔ آنرا هم نقل می کنم:

حرف درویشان بدزدد مرد دون / تا بخواند بر سلیمی زان فسون
کارمردان، روشنی و گرمی‌است / کار دونان حیله و بی‌شرمی است
شیر پشمین از برای کد کنند / بومسیلم را لقب احمد کنند

***

حرف درویشان بسی آموختند / منبر و محفل بدو افروختند

***

از خدا نه بویی آن را نه اثر / دعویش افزون زشیث و بوالبشر
دیو ننموده وراهم نقش خویش / او همی گوید ز ابدالیم بیش
حرف درویشان بدزدیده بسی / تاگمان آید که هست اوخود کسی
خرده گیرد در سخن بر بایزید / ننگ دارد از درون او یزید
بی‌نوا از نان و خوان آسمان / پیش‌او نینداخت حق‌یك‌استخوان
او ندا کرده که خوان بنهاده‌ام / نایب حقم، خلیفه زاده‌ام

***

نقش‌صوفی باشد اورا نیست جان / صوفیان بدنام هم زین صوفیان

***

ورنه این زاغان دغل افروختند / بانگ بازان سپید آموختند

بانگ هدهد گر بیاموزد قطا[۱] راز هدهد کو و پیغام سبا
بانگ پر رسته ز پربسته بدان تاج شاهان را ز تاج هدهدان
حرف درویشان و نکته‌ی عارفان بسته اند این بی‌حیایان بر زبان
هر هلاك امت پیشین که بود زآنکه چندل[۲] را گمان کردند عود

زاحمقان بگریز چون عیسی گریخت

۵- مولوی نه‌تنها در خطر عوام فریبی و صید خلق نبود؛ که از صحبت و آمیزش ابلهان و عوام نادان سخت می گریخت؛ همانطور که حضرت عیسی علیه‌السلام از احمق بکوه می گریخت و داستانش در دفتر سوم مثنوی شریف است:

زاحمقان بگریز چون عیسی گریخت
صحبت احمق بسی خونها بریخت
گفت رنج احمقی، قهر خداست
رنج کوری نیست قهر، آن ابتلاست
ابتلا رنجی است کآن رحم آورد
احمقی رنجی است کآن زخم آورد

و در مجلد چهارم مثنوی تحت عنوانی علی‌حده گفته است:

گفت پیغمبر که احمق هر که هست
او عدو ما و غول رهزن است

۱- قطا بفتح قاف: مرغ سنگ خواره. در نیکلسون «فتی» بجای «قطا» است.

۲- چندل: چوب صندل.

این جمله را بطور حدیث روایت کرده‌اند «الاحمق عدّوی و العاقل صدیقی».

احمق ار حلوا نهد اندر لبم　　من از آن حلوای او اندر تبم

و در دفتر اول است:

عذر احمق بدتر از جرمش بود　　عذر نادان زهر هردانش شود

و در دفتر ششم است:

خواب احمق لایق عقل وی است
همچواو بی‌قیمت‌است ولاشی‌است

***

این مثل اندر زمانه جانی است
جان نادانان برنج ارزانی است
زانکه نادان داشت ننگ از اوستاد
لاجرم رفت و دکان نو گشاد

و ابیات ذیل هم از دفتر دوم است:

دوستی ابلهان رنج و ضلال　　این حکایت بشنو از بهرمثال

دنباله‌اش حکایت مرد ابله است و دوستی با خرس که شأن نزول یکی از امثال معروف فارسی است و نقل حکایتش چون بسیار مشهوراست و همگان می‌دانند ضرورت ندارد؛ اما خود مثل «دوستی خرس» در گفتهٔ مولوی آمده است:

مهر ابله مهر خرس آمد یقین
کین او مهراست، ومهراوست کین

عهد اوسست است وویران وضعیف
گفت او زفت و وفای او نحیف
گر خورد سوگند هم باور مکن
بشکند سوگند مرد کژ سخن

***

زانکه از عاقل جفائی گر رود
از وفای جاهلان آن به بود
گفت پیغمبر عداوت از خرد
بهتر از مهری که از جاهل رسد[1]
دوستی با مردم دانا نکوست
دشمن دانا[2] به از نادان دوست

این جمله را در احادیث نبوی روایت کرده‌اند «العدو العاقل ولا الصدیق الجاهل»؛ و از کلمات حضرت امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام است «ایاك و مصادقة الاحمق فانه یرید ان ینفعك فیضرك».

همنشین بد

ای‌فغان از یار ناجنس ای‌فغان

۶ـ مولوی درخصوص آثار ناهنجار و زیانهای جبران‌ناپذیر که از یار و همنشین بد و قرین سوء بجان و مال و حیثیت و آبروی انسان می‌رسدمکرر سخن گفته‌وصحبت‌ومعاشرت‌جاهلان‌فرومایه‌ودوست‌نمایان

۱ـ که جاهل پرورد: خ
۲ـ عاقل: خ

ناپاك بدسرشت را در مزاج روحانی و فضایل اخلاق انسانی سم قاتل شمرده؛ واجتناب از این طایفه یاران را که از مار بدترند فرض عین و واجب مؤکد دانسته است؛ ازاین قبیل مواعظ و نصایح نیز نموداری یاد می کنم:

ای فغان از یار ناجنس ای‌فغان   همنشین نیك جویید ای مهان

* * *

حق ذات پاك الله الصمد   که بود به مار بد از یار بد
مار بد جانی ستاند از سلیم   یار بد آرد سوی نار مقیم[1]
مار بد زخم ارزند برجان زند   یار بد برجان و برایمان زند[2]
ازقرین، بی‌قول‌وگفت‌وگوی‌او   خو بدزدد دل نهان از خوی او
چونکه او افکند برتو سایه را   دزدد آن بی‌مایه از تو مایه را
در جهان نبود بتر از یار بد   وین مرا عین‌الیقین گشته است خود

در این ابیات که شنیدید، مولوی ما را بیك نکتهٔ بسیار دقیق عالی فلسفی رهنمونی می کند؛ بدین‌قرار که می گوید از قرین وهمنشین بد؛ خود بخود و بدون این که گفت و گویی هم در میان رفته باشد، خوی بد او بشما سرایت می کند؛ و دل شما از راه نهانی نامرئی اخلاق‌فاسد ناپسند اورا می‌دزدد که گفته‌اند «خوپذیراست طبع‌انسانی»؛ و مولانا فرمود «خو بدزدد دل‌نهان از خوی او».

این حقیر در تأیید فکر و نظر صائب مولوی معتقدم که از روحهای‌ناپاك پلید، ذراتی نامحسوس ومیکربی نامرئی خارج‌می‌شود

۱ـ جحیم: خ

۲ـ این بیت را طبع نیکلسون ندارد.

و در روح قرین و همنشین او مـی‌نشیند و موجب سرایت و واگیری مرض روحانی او می‌گردد؛ و یقین دارم که ترقی علوم و معارف بشری بدان‌پایه خواهد رسید که میکرب امراض اخلاقی روحانی را عیناً مانند امراض جسمانی کشف کنند و آن را نشان‌بدهند.

اما مولوی با دیدهٔ غیب‌بین و روح الهام‌گیر این امر راکشف کرده بود.

باری باز نمونهٔ گفته‌های مولوی را دربارهٔ همنشین بدیشنوید:

مسجداست این‌دل که‌جسمش‌ساجداست

یار بد خرّوب هرجا مسجد است

یار بد چون رست در تو مهر او

هین از او بگریز وکم کن گفت و گو

برکن از بیخش که گر سر بر زند

مر تو را و مسجدت را برکند

***

دوستی جاهل شیرین سخن — کم‌شنو کآن هست‌چون‌سم‌کهن

جاهل ار با تو نماید همدلی — عاقبت زخمت زند از جاهلی

***

ای بکرده اعتماد واثقی — بردم و بر چاپلوس فاسقی

قبه‌یی بر ساختستی از حباب — آخر آن خیمه است بس واهی‌طناب

زرق‌چون‌برق‌است،اندرنور آن — راه نتوانند دیدن رهروان

این جهان واهل‌وی بی‌حاصلند — هردو اندر بی وفایی یکدلند

زادهٔ دنیا چو دنیا بی‌وفاست — گرچه رو آردبتو، آن‌رو قفاست

منعمی زو خواه، نی‌از گنج‌ومال نصرت‌از وی‌خواه،نی‌از عم‌وخال
عاقبت ز اینها بخواهی ماندن هین که‌راخواهی‌در آن‌دم‌خواندن

یعنی پشت‌گرمی و استظهار بهیچ کس و هیچ چیز نباید داشت و بدوستی خلق اعتماد نشاید کرد؛ که وقت حاجت درمانده و بی‌پناه می‌مانیم؛ هرچه می‌خواهی از خدا بخواه نه از مردم دنیا؛ که خویش و بیگانه، عاقبت از همه کس جدا و تنها خواهی ماند؛ پس حق‌تعالی را بنصرت ویاری باید گرفت که برهمه کس غالب و برهمه‌کار قادر است؛ و او را نفاق وغدر وسودجویی و فنا و زوال نیست

یار غالب شو که تا غالب شوی
یار مغلوبان مشو هین ای غوی

***

یار آن تانم بُدن کو غالب است
آن‌طرف افتم که‌غالب جاذب‌است

زحمت و آزار خلق

«آدمی‌خوارند اغلب مردمان»

۷- بطوری که از ظاهر سخنان مولوی در چند موضع مثنوی استنباط می‌شود؛ وی نیز از صحبت و معاشرت، و زحمت آمد و رفت خلق، اعم از خویش وبیگانه، سخت بیزار ودر عذاب بوده؛ و از این جهت بسیار رنج می‌برده است؛ چندانکه باآنهمه سماحت وکرامت و گذشت اخلاقی و خودداری و بردباری که در شخصیت وی سراغ

داریم‌چنان‌بستوه آمده که آن حالت‌را چندبار به‌زبان آورده؛ وبا‌تأکید بلیغ مارا اندرز داده است که از مجالستهای بیهوده وآمیزشهای زیان خیز آزار زای خلق، گریزان باشیم و گرد این‌گونه مجالس‌نگردیم.

اما باید دانست که همهٔ مقصود و وجههٔ مواعظ او عوام جاهل‌و مردمان‌نافرهیختهٔ ناپاك طبع‌سودپرست‌است؛نه‌خواص‌عرفاودانشمندان وصاحبدلان‌که مولوی خودبجان ودل صحبت و خدمت ایشان‌راطالب مشتاق بود؛ ما نیز باید این متاع راکه متأسفانه سخت دیریاب و گران ارز است ببهای جان و عمرگرانمایه خریدار باشیم.

باری‌دراین‌مقوله‌نیزبذکرنمونه‌یی‌ازسخنان‌مولوی‌اکتفامی‌کنیم.

در اوایل دفتر دوم مثنوی شریف در حکایت «بهیمهٔ صوفی» می گوید:

آدمی خوارند اغلب مردمان | از سلام علیکشان کم‌جو امان
خانهٔ دیو است دلهای همه | کم پذیر از دیو مردم دمدمه
ازدم دیو، آنکه‌او لاحول‌خورد | همچوآن خر درسرآید درنبرد
هرکه در دنیا خوردتلبیس دیو | وز عدو دوست‌رو،تعظیم وریو
در ره اسلام و بر پول[1] صراط | سردرآیدهمچوآن‌خردرخباط[2]
عشوه‌های یار بد منیوش هین | دام بین ایمن مرو تو بر زمین
دم دهد تا پوستت بیرون کشد | وای اوکزدشمنان افیون چشد
همچوشیری صید خودرا خویش کن | ترك عشوه‌ی اجنبی و خویش کن
در زمین مردمان خانه مکن | کار خود کن کار بیگانه مکن

۱ــ پول: پل.

۲ــ خباط بضم اول بسیاری خبط و نسیان و اشتباه چندانکه شبیه حالت جنون وديوانگی باشد؛ وکسی راکه باین بیماری دچار شده باشد «مخبوط» و «مخبط» گویند.

و در دفتر ششم می‌گوید:

صدهزاران مکر در حیوان چو هست — چون بود مکر بشر کو مهتر است
مصحفی بر کف چو زین‌العابدین — خنجری پر زهر[۱] اندر آستین

و نیز در دفتر ششم ضمن حکایت «معجزهٔ هود علیه‌السلام» می‌گوید:

هر ولی را نوح کشتی‌بان شناس — صحبت این خلق را طوفان شناس
کم گریز از شیر و اژدرهای نر — ز آشنایان و ز خویشان کن حذر
در تلاقی روزگارت می‌برند — یادهاشان غایبی‌ات می‌چرند[۲]
نشف کرد از تو خیال آن وشات — شبنمی که داری از بحرالحیات

در این بیت تشبیهی بدیع و استعاره‌یی بسیار نغز و لطیف بکار رفته است که نمی‌توانم از سر توضیح آن بگذرم:

کلمهٔ «وشات» با ضم واو، جمع مکسر «واشی» است بمعنی سخن‌چین ساعی نمام، و کسی که سخن دروغ را چنان می‌آراید که براست می‌انگارند؛ مأخوذ از «وشی» بمعنی نقش و نگار جامه؛ و «موشی» بصیغهٔ اسم مفعول ثلاثی مجرد لفیف مفروق؛ و همچنین «موشی» بصیغهٔ اسم‌مفعول باب تفعیل بمعنی جامهٔ منقش نگار کرده است که بتازی آن را «منمنم» نیز می‌گویند؛ و «منمنمات» در مصطلحات جدید عربی بمعنی سرلوحه‌های مذهب منقش و مینیاتورکاری گفته می‌شود.

توضیحاً این قبیل صیغه‌های جمع مکسر را در عربی با تاء مدور یعنی «وشاة» مانند (قضاة، دعاة، هداة، رماة)؛ و در فارسی با تاء

۱ـ قهر، نیکلسون

۲ـ در نسخه‌ها به‌اختلاف «یادشاهان روزگارت می‌چرند» و «چون‌شدی غایب هم از تو می‌خورند» نیز نوشته شده است.

مبسوطهٔ کشیده (وشات، قضات، دعات، هدات، رمات) می‌نویسند.

کلمهٔ «نشف» ه از الفاظ عربی است که بیشتر بدومعنی اصلی حقیقی و یك معنی مجازی التزامی استعمال می‌شود

اما دومعنی اصلی او یکی ترابیدن (=تراویدن) وبیرون‌چکیدن آب و شراب و روغن است و امثال‌آن؛ چنانکه عرق از مسام بدن، و آب و شراب وروغن از کوزهٔ سفالین ومشك بیرون ترابد؛ وبدین‌معنی در محاورات عامه «نشت» می گویند.

معنی اصلی دیگر، برچیدن و بخود درکشیدن تری‌آب وشبنم است و نظایرآن؛ چنانکه در عمل کاغذآب خشك کن، و قطیفه و لنگ گرمابه، وآبچین‌دست‌شوی دیده می‌شود.

کلمهٔ «نشف» چنانکه اشاره شد ازباب دلالت التزامی[1] یا توسع مجازی تسمیهٔ لازم باسم ملزوم، در معنی خشکیدن و خشکانیدن نیز بکار می‌رود؛ که مأخوذ از مدلول اصلی دوم‌آن کلمه است.

***

آمدیم برسرگفتهٔ مولوی«نشف کرد از تو خیال‌آن‌وشات».

کلمهٔ «نشف» دراین بیت هم بمناسبت همان معنی موضوع‌له اصلی دوم، استعاره شده است در معنی تباه‌کردن و تباه شدن سرمایهٔ حیات انسانی دراثرآشنایی و معاشرت با وشات وهمنشینان نااهل.

مولوی می‌گوید که صحبت و مخالطت همنشین بد و معاشر ناجنس همچون منشفه‌یی است که طراوت عیش وشادابی و تر وتازگی

۱ــ دلالت التزامی از مصطلحات منطق وفنون ادبی است مقابل دلالت مطابقه و دلالت تضمن.

روح را که از دریای حیات بما رسیده است، اندك‌اندك بیرون می کشد و مارا می‌خشکاند؛ و اثر و نشانهٔ این خشکی و پژمردگی آنست که از جنبش و تحرك فکری و رشد و نمو استعداد ترقی در مدارج کمال روحانی باز می‌مانیم؛ چنانکه اگر شاخه‌های درخت ازتر وتازگی‌افتاد و رو بخشکی نهاد، طبعاً ازحرکت کمی نمو و بالیدن باز می‌ماند؛ و بهمین‌معنی دربیت بعد اشاره کرده است:

پس نشان‌نشف‌آب اندر غصون[1] آن بود کآن[2] می‌نجنبد دررکون[3]

پس کلمهٔ «نشف» در آن معنی که مولوی بکار برده، استعارهٔ مصرحه است؛ و «شبنم» و «بحرالحیات» مصراع دوم که از ملایمات و مناسبات «مستعارمنه» یعنی مشبه‌به اصلی است؛ دراصطلاح اهل‌ادب «ترشیح‌استعاره» و این‌نوع استعاره را «استعارهٔ مرشحه» یعنی «مصرحهٔ مرشحه»می گویند؛ ونسبت «مرشحه» به«مصرحه»، مثل‌نسبت «استعارهٔ تخییلیه» است به«استعارهٔمکنیه».

***

جملهٔ معترضه‌یی بود؛ می‌رویم برسر دیگرگفته‌های مولوی در تحریض برخلوت برای‌گریختن ازآزار خلق.

در دفتر اول ضمن داستان «خلوت‌گزیدن وزیر ترسایان» از قول‌آن ترسا می گوید:

۱ــ غصون جمع «غصن» بمعنی شاخه‌های درخت.

۲ــ آن‌بودکه: خ.

۳ــ رکون بضم راء: ساکن وبی‌حرکت بودن.

که مرا عیسی چنین پیغام کرد
کز همه یاران وخویشان باش‌فرد
روی بر دیوارکن تنها نشین
ازوجود خویش‌هم خلوت‌گزین

نیز درهمان دفتر اول در داستان شیر و خرگوش که مأخوذ از کلیله‌ودمنه است می‌گوید:

قعر چه بگزید هرکو عاقل است
زانکه در خلوت صفاهای دل است
ظلمت‌چه‌به که ظلمتهای خلق
سر نبرد آن کس که‌گیرد پای خلق

قهر وجفای خلق، لطف و توفیق الهی‌است

۸- مولوی می‌گوید قهر و جفای خلق در واقع لطف و توفیق الهی است؛ از این‌جهت که اعتماد ما از خلق بی‌اعتبار و مردم بی‌وفای سست عهد دنیا بریده می‌شود؛ و ناچار رو بدرگاه خداوند کریم قاضی‌الحاجات می کنیم.

پس اگر دیدیم که این قبیل یاران دوست‌روی از ما روی بر-گرداندند ودشمن ماشدند؛ باید خشنود و خوش‌حال وشکرگزارباشیم؛ و بشکرانهٔ این موهبت که وسیله ومقدمهٔ توفیق جبری ما در توجه بحق تعالی شده است، مال بذل‌کنیم وصدقه بفقرا بدهیم؛ و نیز ازاین جهت خوش‌وقت و سپاسگزار باشیم؛ که چون‌عاقبت ازما بریدنی وبرگشتنی

بودند؛ زودتر بترك ما گفتند و عمر و حال و مال ما را کمتر تباه ساختند؛ و ما درجوال عشوهٔ ایشان نماندیم و نجات یافتیم

این دم ار یارانت با تو ضد شوند
وزتو برگردند و در خصمی روند

تو بگو نك روز من پیروز شد
آنچه فردا خواست شد امروز شد

***

یار تو چون دشمنی پیدا کند
گر حقد و رشك او بیرون زند

تو ازان اعراض او افغان مکن
خویشتن را ابله و نادان مکن

بلکه شکر حق کن و نان بخش کن
که نگشتی در جوال او کهن

از جوالش زود بیرون آمدی
تا بجویی یار صدق سرمدی

نازنین یاری که بعد از مرگ تو
رشتهٔ یاری او گردد سه‌تو

این جفای خلق برتو در جهان
گر بدانی گنج زر آمد نهان

خلق را با تو چنین بدخو کند
تا تو را ناچار رو آنسو کند[1]

این یقین دان کاندر آخر جمله‌شان
خصم گردند و عدو و سرکشان

بشنو از عقل خود ای انباردار
گندم خود را به ارض‌الله سپار

تا شود ایمن زدزد و از شپش
دیو را با دیوچه[2] زودتر بکش

۱ـ در نسخه‌ها باختلاف «رو زآنسو» و «رخ زآنسو» هم نوشته‌اند.

۲ـ «دیوچه» درفرهنگها بدومعنی ضبط‌شده‌است؛ یکی کرمی که چیزهای پشمینه و موینه را تباه سازد و آن را «بید» گویند، دیگر زالو که بعربی «علقه» می‌گویند؛ و در اینجا مراد کرمی است که گندم و برنج و امثال آن ازحبوبات‌را فاسد می‌کند.

جوش نطق از دل نشان دوستی است

۹ــ جایی که همدلی و الفت باطنی نباشد نطق‌انسان بسته‌میشود؛ و برعکس در موردی که برفیقی موافق و دوستی صادق اهل حال بر- خوردیم، همچون بلبلی می‌شویم که‌باغ گل دیده باشد؛ و ازاین مقدمه نتیجه می‌گیریم که «جوش نطق ازدل نشان‌دوستی است».

جوش‌نطق ازدل نشان دوستی‌است
بستگی نطق، از بی الفتی است
دل که دلبر دید، کی ماند ترش
بلبلی گل دید، کی ماند خمش
ماهی بریان ز آسیب خضر
زنده شد در بحر گشت او مستقر[1]
یار را با یار چون[2] بنشسته شد
صدهزاران لوح سر دانسته شد
لوح محفوظ است پیشانی یار
راز کونینش نماید آشکار

بیت سوم اشاره است بداستان حضرت موسی علیه‌السلام و همراه او که «یوشع بن نون» گفته‌اند؛ و زنده شدن ماهی بریان شده در

۱ــ زنده‌گشت و سوی‌دریا شد مقر: خ.

۲ــ نیکلسون این صورت را در متن و نسخهٔ بدل‌آن را در حاشیه «یار چون با یار خود» نوشته است؛ و دربعضی نسخ چاپی «خوش» بجای «خود» نوشته‌اند.

اثر برخــورد بمنظر شخص خضر نبی علیه‌السلام، یا برخــورد به آب خضر یعنی آب حیوان؛ که حکایتش در قرآن کریم سورهٔ کهف آمده است.

«قال ارأیت اذ اوینا الی الصخرة فانی نسیت الحوت و ما انسانیه الاالشیطان ان اذکره و اتخذسبیله فی البحرعجباً: کهف ج۱۵ یه۶۲».

پس«خضر» دربیت اگر مراد شخص خضرنبی علیه‌السلام نباشد؛ از باب توسعات مجاز حذف است، ومقصود «آب خضر» است؛ یعنی ماهی بریان از برخورد باآب خضر زنده شد و در دریا مستقر گردید.

هیچ کنجی بی دد و بی‌دام نیست

۱۰- در حدیث است که «لوکان المؤمن فی جحرضب لقیض‌الله له من یؤذیه» یعنی اگرمؤمن درسوراخ سوسمار باشد، خداوند یکی را برآزار او برگمارد.

نیز در حدیث است «لم یکن مؤمن ولایکون الی یوم القیامة الا وله‌جاریؤذیه» یعنی هرگز مؤمنی نباشد مگرآنکه به‌آزار همسایه‌گرفتار باشد.

این نوع تعبیرات‌از خصایص لحن احادیث‌است؛ مقصوداصلی این است‌که مؤمنان صالح هیچ‌گاه از زحمت واذیت وآزارخلق‌ایمن نیستند.

مولوی نیز ظاهراً نظر بهمین‌قبیل احادیث دارد که‌گفته است:

گر گـریزی بـر امید راحتی زان طرف هم پیشت آید آفتی
هیچ کنجی بی‌ددوبی‌دام نیست جز بخلوتگاه حق آرام نیست

والله ار سوراخ موشی درروی   مبتلای گربهٔ چنگالی شوی

یکی از ظرفا می‌گفت دراثبات ایمان من همین نشان بس که در خانه‌بدوشی همهٔ کویها و محلات شهر را دیده وهیچ کجا از زحمت وآزار همسایگان ایمن وآسوده نبوده‌ام!

***

مبحث خلوت‌وصحبت‌راختم می کنم وبمطالب‌دیگرمی‌پردازم.

۲۱ـ عشق ساری وجذب وانجذاب موجودات

محققان عرفا می‌گویند حیات و هستی جمیع موجودات قائم بعشق است؛ جذبهٔ عشق و کشش عاشقی و معشوقی در سراسر عوالم وجود جاری و ساری است؛ و حالت جذبه و انجذاب مابین همهٔذرات موجودات همیشه برقرار و پایدار است

یکی میل است با هر ذره رقاص
کشان آن ذره را تا مقصد خاص

وهمین‌جاذبه وعشق‌ساری‌غیرمرئی‌است که‌عالم‌هستی را زنده و برپا نگاه‌داشته وسلسلهٔ موجودات را بهم‌پیوسته‌است؛ بطوری که اگر دراین‌پیوستگی وبهم‌بستگی‌سستی وخللی‌روی دهد رشتهٔ هستی‌گسیخته خواهد شد، و قوام و دوام از نظام عالم وجود رخت برخواهد بست.

گروه فلاسفه نیز دربارهٔ حرکت شوقی ارادی افلاك و فلکیات مطالبی‌گفته‌اندکه خلاصه‌یی ازآن را عن‌قریب برای شما می‌گویم؛ اما نظر فلاسفه خیلی کوتاهتر ازدیدگاه عارفان است؛ وآنچه این طایفه در بارهٔ افلاك واجرام فلکی گفته‌اند درحقیقت جزوی کوچك از منظور و

مقصد عالی و سیع اهل‌عرفان است.

مولوی باعقیدهٔ محققان عرفا دراین‌باره موافق بوده واین‌حقیقت را در چند موضع مثنوی صریح و آشکار بیان کرده است؛ از جمله در دفتر ششم می‌گوید:

بنگر این کشتی خلقان غرق عشق
اژدهایی گشته گویی حلق عشق
اژدهایی ناپدید و دل‌ربا
عقل همچون کوه را، او کهربا
عقل هر عطار کآگه شد ازو
طبله‌ها را ریخت اندرآب جو
روکه زین جو بر نیایی تا ابد
لم یکن حقاً له کفواً احد
ای مزور چشم بگشا و ببین
چند گویی من ندانم آن و این
از وبای زرق و محرومی برآ
در جهان حی و قیومی درآ
تا نمی‌بینم، همی[1] بینم شود
وین ندانمهات ، می‌دانم بود[2]
بگذر از مستی ومستی‌بخش‌باش
زین تلون نقل کن در استواش

۱ـ تا نمی‌بینم ترا: خ.
۲ـ شود: در بعضی‌چاپهای معمول.

رو سرافیلی شو انـدر امتیاز
دردمنده‌ی‌روح و مست مست‌ساز

و در دفتر سوم می‌گوید:

تشنه می‌نالد که کو آب گوار
آب هم نالد که کو آن آب‌خوار
جذب آبست این عطش درجان‌ما
ما از آن او و، او هم زآن ما[1]
حکمت حق در قضا و در قدر
کرده ما را عاشقان همدگـر[2]
جمله اجزای جهان زآن حکم پیش
جفت جفت و عاشقان جفت خویش
هست هرجزوی زعالم جفت‌خواه
راست همچون کهربا و برگ کاه
آسمان مردو، زمین زن در خرد
هرچه آن انداخت، این می‌پرورد
چون نماند گرمیش، بفرستد او
چون نماند تری و نم، بدهد او[3]

۱ــ هم آنما: نیکلسون.
۲ــ یکدگر: خ.
۳ــ تریش نم بدهد او: خ ــ مطابق متن که ازطبع نیکلسون وبعضی نسخ خطی قدیم اختیار شده، فعل «بدهد او» جواب شرط است یعنی چون نم وتری نماند؛ آسمان آن رابدهد؛ وموافق نسخهٔ دیگر، «نم بدهد او» جواب شرط می‌شود.

وین زمین کدبانوییها می‌کند
بر ولادات و رضاعش می‌تند
پس زمین و چرخ‌را دان‌هوشمند
چونکه کار هوشمندان می‌کنند

***

میل اندر مرد و زن حق زان‌نهاد
تا بقا یابد جهان زین اتحاد
میل هر جزوی بجزوی هم نهد
ز اتحاد هردو تولیدی زهد[1]
روز وشب ظاهر دوضد ودشمنند
لیك هردو، یك حقیقت می‌تنند
هریکی‌خواهاندگرراهمچوخویش
از پی تکمیل فعل و کار خویش

***

چار مرغند این عناصر بسته پا
مرگ و رنجوری و علت، پاگشا
پایشان از همدگر چون باز کرد
مرغ هرعنصر یقین پرواز کرد
جذبهٔ این اصلها و فرعها
هر دمی رنجی نهد در جسم ما

۱ــ جهد: خ.

تا که این ترکیبها را بر درد
مرغ هر جزوی باصل خود پرد

نیز در دفتر ششم می‌گوید:

ذره‌ذره کاندرین ارض و سماست
جنس‌خودرا همچو کاه‌و کهر باست[1]

معده، نان‌را می‌کشد تا مستقر
می‌کشد مرآب را تف جگر

چشم، جذاب بتان زین کویها
مغز، جویان از گلستان بویها[2]

زانکه حس چشم آمد رنگ‌کش
مغز و بینی می‌کشد بوهای‌خوش

زین کششها ای خدای راز دان
تو بجذب لطف‌خودمان ده امان

عقیدهٔ فلاسفهٔ قدیم

درحرکت ارادی شوقی افلاك و فلکیات

فلاسفهٔ قدیم معتقد بودند که حرکت دوری افلاك و فلکیات حرکت ارادی‌نفسانی‌شوقی‌است، نه‌حرکت‌طبیعی یاقسری، و نه‌جنبش وتحرك بیهوده وعبث؛ بل که‌مقصدی اعلی ومقصودی بسیار والادارند.

۱ــ جنس خودرا هریکی چون کهرباست: نیکلسون.

۲ ــ خ: اینجا «بویهاست» و درمصراع اول «کویهاست».

می گفتند که جمیع آنچه در فلك و فلکیات است، حی ناطق، یعنی زندهٔ جاندار، دارای قوهٔ مدرکه و روح و نفس ناطقه است؛ مانند انسان؛ بااین مزیت که حرکت افلاك دائمی ازلی و ابدی است، بر خلاف انسان که جنبندگی او موقت و دارای اجل ومدت محدودمعینی است؛ و نیز حرکت نفسانی ارادی افلاك هرگز ومطلقا به‌انگیزهٔ شهوت وغضب و منبعث ازغرض وتمایل فتنه و شروفساد وزیان وسود رساندن بموجودات سفلی نیست؛ چراکه قوه و مبدأ قبول وظهور این قبیل آثار درافلاك اصلاً وجود ندارد، وتأثیری که افلاك در عالم سفلی دارند، از لوازم ذاتی وضع و محاذات آنهاست نه این که غرض وغایت ومقصدی درآن امر داشته باشند؛ چنانکه کون وفساد، و طبایع عنصری نیز در آنها نیست؛ بلکه دارای طبیعت مخصوصند که «طبیعت خامسهٔ فلکی» مقابل چهارطبع عنصری نامیده می‌شود؛ وجود آنها نیز سراسر خیر محض است؛ یعنی که قصد و ارادهٔ شر و فساد درآن راه ندارد؛ حرکت آنها نیزمحض حرکت شوقی عشقی استکمالی است؛ برای تشبه بعقول مجردهٔ کلیه، که سلسلهٔ مراتبش دست آخر منتهی بذات پاك مبدأ المبادی اجب الوجود می‌شود؛ وعنایت و توجهی بمادون خودندارند؛ چرا که استکمال عالی بسافل ممکن نیست.

و کل ماهناك حی ناطق و بجمال‌الله دوماً عاشق[1]
خبرداری که سیّاحان افلاك چرا گردند گرد مرکز خاك
ازین آمدشدن مقصودشان چیست درین محرابگه معبودشان کیست

۱ــ منظومهٔ حکمت سبزواری.

همه‌هستند سرگردان چوپرگار پدید آرندهٔ خود را طلبکار[۱]

می گفتند که وجههٔ شوق و معشوق افلاك تسعه که این گونه آنها را بگردش و جنبش و دوران همیشگی انداخته، نه عقل است از عقول عشرهٔ کلی[۲]؛ و چون مابین آن نه عقل با نفوس فلکی حالت جذب و انجذاب عشقی دائم وجود دارد، آن حرکت دوری نیز دائم و بدون زوال و انقطاع است.

و عقل عاشررا که «عقل فعال» و «جبرئیل امین» و «روح القدس» و «روح الامین» و «رسول وحی» و «کدبانوی عالم طبیعت» و امثال آن نیز نامیده می‌شود، متعلق بنفوس ارضی می‌شمردند؛ باین معنی که تعلیم و تربیت نفوس بشری، و پرورش موجودات عنصری از وظایف اوست؛ وهمین عقل فعال و روح القدس است که مصدر یا واسطهٔ وحی انبیا و الهام اولیا و تعلیم علما و دانشمندان است. و در حقیقت آلت قدرت الهی است که فیض حق‌تعالی را بهرطایفه‌یی موافق استعداد وقابلیتی که درکمون ذات آنها نهفته است می‌رساند؛ چنانکه دربارهٔ انزال[۳] وتنزیل

۱ــ خسروشیرین نظامی.

۲ــ توضیحاً کلمهٔ «کلی» در مورد عقول و نفوس مجرده بمعنی «کلی سعی» است نه «کلی منطقی»؛ و نیز از این قبیل است اصطلاح «فلك کلی» در فن هیئت ونجوم قدیم.

۳ــ مراد انزال قرآن است یك‌جا و تمام و کمال برقلب و مقام فؤاد حضرت رسول اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله «ماکذب الفؤاد ما رأی: سورهٔ نجم» که در لیلهٔ قدر ودر ماه رمضان المبارك بود «انا انزلناه فی لیلة القدر: ج۳۰» و«انا انزلناه فی لیلة مبارکة: سورهٔ دخان ج۲۵» و «شهر رمضان الذی انزل فیه القرآن: بقره ج۲ یه۱۸۶».

←

قرآن کریم برحضرت رسول اکرم صلی‌الله‌علیه وآله وسلم می‌خوانیم.
«ان هوالاوحی یوحی علمه شدیدالقوی ذومرة فاستوی : سورهٔ نجم ج۲۷»؛ «نزل به‌الروح‌الامین علی قلبك لتکون من‌المنذرین: شعراء ج۹ یه۱۹۴»؛ «قل نزله روح‌القدس من ربك بالحق: نحل ج۱۴ یه ۱۰۲»؛ «انه لقول رسول کریم ذی‌قوة عند ذی‌العرش مکین مطاع ثم امین: سورهٔ تکویر ج ۳۰».

خاصیت حرکت دوری آسیایی و میل مستدیر[1]

شاید می‌خواهید بدانید چه شده است که فلاسفهٔ قدیم دربارهٔ

اما در بعثت که معروف ما بین شیعهٔ امامیه بیست وهفتم ماه رجب؛ وبنوشتهٔ بعضی دوشنبه بیست‌وششم رجب؛ و بقول جمعی دوشنبه دهم، یا هشتم ربیع‌الاول اتفاق افتاده مقام تنزیل است؛ بدین‌معنی که ازآن تاریخ تا مدت بیست وسه‌سال تمام سوره وآیات قرآن تدریجاً ومنجماً یعنی به‌اقساط و تفاریق برحسب وقایع و مقتضیات برزبان آن‌حضرت جاری‌گردید؛ و اولین سوره که بر وی نازل شد بنابر معروف «سورهٔ علق» بود «اقرأ باسم ربك‌الذی خلق».

وگروهی مانند ابن‌هشام در سیرهٔ نبویه معتقدند که بعثت نیز در همان ماه رمضان واقع شده است. ر برمبنای همین عقیده است که «یحیی صرصری» در قصیدهٔ نونیهٔ خود دربارهٔ پیغمبراکرم گفته است:

واتت علیه اربعون فاشرقت   شمس النبوة منه فی رمضان

برای تاریخ ماه و روز مبعث رجوع شود به‌سیرهٔ ابن‌هشام، و آثارالباقیه ابوریحان، تاریخ کامل ابن‌اثیر، زادالمعاد ابن‌قیم، ارشاد مفید، بحارالانوار مجلسی، ناسخ‌التواریخ سپهر کاشانی.

۱ــ توضیح آنکه حرکت در اصل بدوقسم ذاتی و عرضی تقسیم‌می‌شود: حرکت ذاتی آنست که وصف‌خودمتحرك باشد بدون واسطهٔ عروض؛ مانند←

افلاك و فلكيات معتقد بحركت ارادی نفسانی، و جذب و انجذاب شوقی عشقی شده‌اند؛ و دلیل آنها براین مدعا چیست؛ من اساس این مطلب و روح دلیل فلاسفه را دراین قضیه باکمال اختصار می گویم و شرح و تفصیل آن را بکتب مفصل اهل فن وامی گذارم.

اساس این مطلب مبتنی است بر دو مقدمه؛ یکی این که برخلاف اجسام عنصری زمینی که ذاتاً دارای میل مستقیم‌اند؛ دراجرام فلکی میل

→ حرکت کشتی در دریا، و قطرات باران در هوا؛ و حرکت عرضی آنست که صفت بحال متعلق موصوف؛ یعنی با واسطه در عروض باشد مانند حرکت کسی که در کشتی و راه‌آهن و اتومبیل نشسته، که ذاتاً متحرك نیست بلکه تابع حرکت مرکب است.

و حرکت ذاتی بطور قضیهٔ منفصلهٔ حقیقی عنادی برسه قسم است؛ یکی «حرکت طبیعی» یعنی حرکت اجسام بمرکز ثقل که علمای امروز آن را «جاذبهٔ مرکزی» می‌گویند؛ مانند سنگ که از بالا بپایین فرود می‌آید؛ دیگر حرکت قسری یعنی حرکت اجباری برخلاف طبع؛ چنانکه سنگ را ازپایین ببالا پرتاب کنند؛ و از خواص حرکت قسری این است که دائم و همیشگی نیست «القسر لایدوم»؛ سوم حرکت ارادی که مبدأش قوهٔ شعور و اراده باشد، مانند حرکت انسان در راه رفتن و طریق مقصود پیمودن.

میل مستدیر هم از مصطلحات فلسفهٔ قدیم است درمقابل «میل مستقیم».

میل مستقیم عبارت است از مبدأ یا قوهٔ حرکت طبیعی اجسام عنصری که باقتضای طبیعت ذاتی متمایل بمرکز ثقل باشند؛ و بخط مستقیم ازبالا بزیر فرود آیند، مانند سنگ؛ یا از زیر ببالا حرکت کنند، همچون دود و بخار؛ و آن نوع حرکت را حرکت مستقیم گویند.

و مقابل آن راکه جنبش دوری وگردش آسیایی است حرکت دوری و حرکت مستدیر گویند؛ و مبدأ وقوهٔ ذاتی آن جسم راکه موجب چنان حرکتی است، میل مستدیر خوانند.

مستدیر ذاتی است.

مقدمهٔ دیگر این که خاصیت حرکت دَوری و میل مستدیر این است که هر نقطه‌یی را که جسم متحرك طالب باشد، از آن نقطه‌هارب می‌شود؛ یعنی پیوسته در این حالت است که آن نقطه را که مطلوب او بود وا می‌گذارد و بنقطهٔ دیگر رومی کند؛ باز چون بمطلوب رسید برفور از آن می‌گریزد و بجای دیگر متوجه می‌شود و در چرخ زدن باز بدان نقطه که از آن گریخته بود باز می‌گردد؛ و همچنان این حالت طلب وهرب، یامیل و گریز، در گردش و حرکت مستدیر آسمانها وستارگان، ذاتی و دائم و همیشگی است.

پس از این دو مقدمه نتیجه می‌گیرند که حرکت افلاك وفلکیات حرکت ارادی نفسانی است؛ چرا که این خاصیت که نقطهٔ مطلوب، عیناً مهروب‌عنه باشد منحصر بحرکت نفسانی ارادی است؛ ودرحرکت طبیعی هرگز چنان نیست که از مرکز ثقل خود بگریزند، واز آن نقطه که مطلوب ذاتی بود، هارب و گریزان باشند؛ مثلاً جسم ثقیل زمینی، چون بمرکز زمین رسید دیگر ازحرکت وجنبش بازمی‌ایستد و آرام می گیرد؛ اما در موجودات آسمانی هیچ گاه سکون وقرار و آرام نیست.

پس می‌توانیم ازمقدمات فوق برای ابطال حرکت طبیعی، قیاسی ترتیب بدهیم ازشکل اول بدین قرار:

[حرکت دَوری فلك دارای طلب وهرب دایم است + وآنچه دارای طلب وهرب دایم باشد حرکت طبیعی نیست + پس حرکت دَوری فلك حرکت طبیعی نیست].

یا ازشکل دوم بدین قرار:

[در حرکت دوری فلك، طلب و هرب همیشگی است + و هیچ حرکت طبیعی نیست که در وی طلب و هرب همیشگی باشد + پس حرکت دوری فلك حرکت طبیعی نیست]. و برای ابطال حرکت قسری نیز قیاسی از شکل اول تشکیل می‌شود بدین قرار:

[حرکت افلاك دایم و همیشگی است + و هرچه دایم و همیشگی باشد قسری نیست + پس حرکت افلاك قسری نیست].

یا از شکل دوم بدین قرار:

[حرکت افلاك دایم و همیشگی است + وهیچ حرکت قسری نیست که دایم و همیشگی باشد + پس حرکت افلاك حرکت قسری نیست].

و چون امتناع حرکت طبیعی و قسری معلوم شد، نتیجه‌اش اثبات حرکت ارادی نفسانی است؛ چرا که مابین سه‌قسم حرکت (طبیعی، قسری، ارادی) انفصال حقیقی است؛ وقیاس استثنائی که از قضیهٔ منفصلهٔ حقیقیه تشکیل یافته باشد؛ چنانست که وضع یکی از دو جزو مقدم یا تالی مستلزم رفع جزو دیگر، ورفع هرجزوی مستلزم وضع جزو دیگرست.

پس چون حرکت طبیعی و قسری رفع شد، ناچار اثبات حرکت ارادی را نتیجه می‌دهد.

این بود خلاصه و نقاوهٔ آنچه حکمای سلف درحرکت ارادی نفسانی آسمانها و آسمانیها گفته‌اند؛ اگر می‌خواهید عین گفته‌های ایشان راهم بشنوید، نمونه‌یی از آن رانقل می‌کنم گوش کنید

***

استادکل شیخ رئیس ابوعلی‌سینا در نمط سوم ازکتاب اشارات که باعتقاد اکثر ارباب فن منقح‌ترین مؤلفات فلسفی اوست می‌گوید:

«الجسم الذی فی طباعه میل مستدیر فان حرکته[1] من الحرکات النفسانیة دون الطبیعیة؛ والا لکان بحرکة واحدة یمیل بالطبع عما یمیل الیه بالطبع ویکون طالباً بحرکته وضعاً ما بالطبع فی موضعه و هو تارك له هارب منه[2] بالطبع؛ ومن المحال ان یکون المطلوب بالطبع متروکاً بالطبع، او المهروب منه بالطبع مقصوداً بالطبع؛ بل قد یکون ذلك فی الارادة لتصور غرض ما یوجب اختلاف الهیئات؛ فقد بان ان حرکته نفسانیة ارادیة».

یعنی آن جسم که در طبیعت و سرشت او، میل مستدیر باشد، حرکتش از نوع حرکات نفسانی باشد؛ یعنی مبدأ آن حرکت، شعور نفسانی است نه طبیعت خالی از اراده وشعور؛ زیرا که اگر طبیعت بودی لازم آمدی که در یك جسم ویك حرکت دومیل طبیعی بودی؛ که با یکی چیزی را طلب کردی بطبع، و با یکی هم اورا واگذاشتی بطبع؛ و محال باشد که آنچه متروك بود بطبع، مطلوب بود بطبع؛ وآنچه مهروب منه باشد بطبع، همان بعین مقصود باشد بطبع؛ آری این جنس حرکت در حرکات ارادی اتفاق می‌افتد؛ بدین سبب که تصور غرضی موجب اختلاف در هیأت حرکات می گردد؛ پس از اینجا نتیجه می گیریم که حرکت چنان جسم که در طبع وی میل مستدیر باشد از جنس حرکات نفسانی ارادی است نه حرکت طبیعی.

ر در نمط ششم اشارات در بارهٔ این که حرکت دوری فقط ممکن است دائم وغیرمتناهی باشد گفته است:

«فالحرکة التی یجب ان یطلب حال القوة علیها من حیث هی غیر

۱ــ حرکاته : خ

۲ــ عنه : خ

متناهية، هی الدورية».

یعنی آن حرکت که می‌شاید قوت غیرمتناهی ازوی خواستن، همانا حرکت دوری است؛ وبعبارت دیگر هرگاه حرکت غیر متناهی امکان داشته باشد تنها حرکت دوری و گردش آسیایی است

ونیز در نمط ششم است در اینکه قوهٔ محرك آسمانها موجود مجرد عقلی است

«فالقوة المحركة للسماء غیر متناهية وغیر جسمانية فهی مفارقة عقلية».

جملهٔ فوق را شیخ بعد از اثبات این قضیه گفته است که ممکن نیست درجسم، قوهٔ طبیعی برحرکت، نامتناهی باشد.

می گوید چون ممکن نیست که قوهٔ محرك جسمانی نامتناهی باشد؛ پس قوهٔ محرك آسمانها نامتناهی وغیرجسمانی است؛ واین خود منحصراست بگوهر مفارق عقلی؛ یعنی محرك افلاك ازنوع عقول مجرده است، نه قوای محدود جسمانی.

باز در همان نمط سادس بعد از توضیح مطلب فوق در حرکت شوقی افلاك می گوید.

«فالمبدأ المفارق العقلی لاتزال تفیض منه تحریکات نفسانية للنفس السمائية علی هیئات نفسانية شوقية تنبعث منها الحرکات السمائية علی النحو المذکور من الانبعاث».

یعنی ازهمان گوهر مفارق عقلی که مبدأ حرکت آسمانهاست، پیوسته وبتوالی علی الدوام فیض حرکات نفسانی، برهیأت شوقی نفسانی، بنفوس فلکی می‌رسد؛ وبدان صفت که گفتیم جنبش ارادی شوقی آسمانها از آن پدید می آید.

آنچه دربارهٔ حرکت ارادی شوقی آسمانها گفتم نقل قول حکیمان گذشته بود؛ اما اگر عقیدهٔ خودم را بخواهید پنهان نمی کنم که از همان وقت که غرق تحصیل فلسفه بودم و این مبحث مخصوصاً شرح اشارات را پیش استاد رضوان‌الله‌علیه می‌خواندم خارخار چند شبهه در ضمیر من بود که هنوز هم باقی است.

ازجمله در رفع استدلال شیخ رئیس و پیروان او که مبتنی بر طلب وهرب حرکت دوری فلك است؛ چه مانعی دارد که بگوییم طلب وهرب ومیل وگریز از لوازم ذاتی حرکت دورانی است؛ وبدین سبب احتیاج بتعلیل ندارد «الذاتی لایعلل»؛ چنانکه معتقدان حرکت جوهری گفته‌اند که چون حرکت وتجدد وتصرم، لازمهٔ ذات جوهرست، محتاج بتعلیل نیست.

عجبا که بشر امروزی به آسمانها راه یافته وهنوز اثری ازشعور و ادراك در آن نواحی نیافته است! اما آنچه عرفای محقق درسریان عشق وجذب وانجذاب مابین اجزاء عالم هستی وذرات موجودات گفته‌اند، مسألهٔ دیگری است که مولود ذوق وشهود عرفانی است، نه مدلول برهان فلسفی و قیاس اقترانی «و بینهما بون بعید».

شبههٔ دیگر این است که فلاسفه دوام و ابدیت و ازلیت و نامتناهی بودن حرکت افلاك را ازروی دوری بودن حرکت اثبات می کنند؛ پس اگر بنا باشد که دوری بودن آن راهم ازروی نامتناهی بودن و دوام و ازلیت و ابدیت آن، اثبات کنند مستلزم دور محال است.

بعبارت دیگر دلیلی مقنع برحرکت نامتناهی ازلی و ابدی افلاك نداریم؛ مضاف باین که از نظر کلامی مذهبی، فلك و فلکیات نیز مثل زمین وموجودات زمینی، عاقبت محکوم فنا و نیستی است «یوم نطوی

السماء کطی السجل للکتب کما بدأنا اول خلق نعیده: سورهٔ انبیاء ج۱۷ یه ۱۰۴»؛ و آنچه حکما درامتناع کون و فساد درفلکیات گفته‌اند محمول بر استحاله و تبدل ازچیزی بچیز دیگرست؛ نه دوام و بقاء ابدی؛ و نه استغناء ازجاعل درمقام تکوین وابداع؛ چه از نظر مذهبی و فلسفی هردو مسلم است که افلاك هم مثل عنصریات حادثند؛ وهر حادثی محتاج بعلت است؛ پس افلاك مخلوق و مجعول ارادهٔ واجب الوجود؛ و درفناء و بقاء نیز محکوم مشیت حق اند تعالی شأنه.

بازتکرار می کنم که آنچه عرفا دربارهٔ حرکت جذب وانجذاب ذاتی سرمدی غیرمتناهی مابین ذرات موجودات و اجزاء عالم هستی از مجردات ومادیات گفته‌اند، طوری است ورای طور عقل؛ ومسأله‌یی است بیرون از حد و مرز اصول عقلی فلسفی و برهان منطقی وریاضی؛ که بگفتهٔ مولوی «عقل از دهلیز می‌نایدبرون».

هم درین سوراخ بنایی گرفت   در خور سوراخ دانایی گرفت

۲۲ـ اتحاد ملل و ادیان ومذاهب

درخصوص اختلاف نظر وعقیدهٔ عارف باحکیم، وصوفی بامتشرع سخن بسیار شنیده‌اید؛ این راهم ازبنده بشنوید که اکثر بل که همهٔ آن اختلافات که گفته‌اند، سطحی ظاهری، ومربوط بمبادی و اوایل احوال سیروسلوك عرفانی وتحصیل حکمت و فلسفه است؛ اما درواقع نفس‌الامر اگر خوب دقت کنیم جوهر عقل وبرهان فلسفی نیز پرتوی ازنور شهود قلبی و عرفان باطنی است؛ و انسان در سیراستکمالی و ارتقاء مدارج معرفت بجایی می‌رسد که قضایای برهانی بامشهودات

وجدانی، و آموخته‌های مدرسه با اندوخته‌های خانقاهی او، در جوهر مراد ومقصود اصلی متحد و موافق می گردد؛ آن وقت است که دیگر مابین حکیم وعارف هیچ اختلاف ومباینتی نیست، جز این که یکی ازدانسته می گوید، ویکی ازدیده؛ چنانکه درنظرخالی از غرض و مرض نیز مابین صوفی و متشرع همین فرق است که یکی از دیده می گوید و یکی از شنیده. وهمچنین انسان درتکامل علمی و روحانی بمقام ومنزلتی می‌رسد که پیش او کتاب تکوینی عوالم وجود، باکتاب تشریعی انبیاء ومبعوثان الهی، جمله بجمله وحرف بحرف منطبق می‌شود.

ودرهمین حال ومقام است که نه تنها صوفی ومتشرع و عارف و فیلسوف بایکدیگر آشتی می کنند؛ که همهٔ جنگها وخصومتها ودورنگی‌ها که مابین ارباب مذاهب و ادیان وملل عالم است، بصلح و صفا و دوستی ویك رنگی بدل می گردد، ازسخنان بسیار عمیق وپرمغز مولوی که دراین باره گفته واز اسرار مکتب عرفانی اوست شمه‌یی یاد می کنم؛ خوب توجه کنید:

صبغة‌الله هست رنگ خُم هو پیسه‌ها یك رنگ گردد اندر او

«صبغة‌الله ومن احسن من‌الله صبغة: سورهٔ بقره ج ۱ یه ۱۳۸».

رنگ‌های نیك از خُم صفاست
رنگ زشتان ازسیاه آبه‌ی جفاست

صبغة الله نام آن رنگ لطیف
لعنة‌الله بوی این رنگ کثیف

***

همچنین دان جمله احوال جهان
قحط وجدب[1] وصلح وجنگ ازافتتان
این جهان با این دو پر اندر هواست
زین‌دو، جانها موطن‌خوف ورجاست
تا جهان لرزان بود مانند برگ
در شمال و در سموم بعث و مرگ
تا خُم یک رنگی عیسی ما
بشکند نرخ خم صد رنگ را
کان‌جهان همچون نمکسار[2] آمده است
هرچه آنجا رفت بی تلوین شده‌است
خاك رابین، خلق رنگارنگ را[3]
می‌کند یك رنگ اندر گورها
این نمکسار جسوم ظاهرست
خود نمکسار معانی دیگرست
این نمکسار معانی معنویست
از ازل آن تا ابد اندر نویست
آن چنان کز صقل نور[4] مصطفی
صد هزاران نوع ظلمت شد ضیا

۱ــ جدب: قحط وخشك‌سالی
۲ــ نمکزار:خ
۳ــ بین‌که خاك این خلق رنگارنگ را: خ
۴ــ کز نور روی: خ

از جهود و مشرك و ترسا ومُغ
جملگی یك رنگ شد زان الب الغ
صد هزاران سایه کوتاه و دراز
شد یکی در نور آن خورشید راز

***

این زمان سرها مثال گاو پیس
دوك نطق اندر ملل صد رنگ ریس
نوبت صد رنگی است و صددلی
عالم یك رنگ کی گردد جلی
نوبت گرگ است و یوسف زیرچاه
نوبت قبط است و فرعون است شاه
تا زرزق بی دریغ خیره خند
این سگان را حصه باشد روز چند

***

در درون بیشه شیران منتظر
تا شود امر تعالوا منتشر

اشاره است بآیهٔ کریمهٔ سورهٔ آل‌عمران « قل یا اهل الکتاب تعالوا الی کلمة سواء بیننا و بینکم الا نعبدالاالله ولانشرك به‌شیأ ولایتخذ بعضنا بعضاً ارباباً من دون‌الله: آل عمران ج ۳ یه ۶۵».

پس برون آیند آن شیران زمرج[1]
بی‌حجابی حق نماید دخل و خرج

۱- مرج: چراگاه و بیشه ومرغزار

جوهر انسان بگیرد بر و بحر
پیسه [1] گاوان بسملان [2] روز نحر

مقصود مولوی خصایص عهد غیبت وبشارت ظهور موعود، و تجلی جوهر انسانیت، و دورهٔ غلبهٔ روح رحمانی برنفس شیطانی یا چیرگی یزدان براهریمن است

روز نحرِ رستخیز سهمناک   مؤمنان‌را عید و گاوان‌را هلاک
جملهٔ‌مرغان آب، آن‌روز نحر   همچو کشتی‌هاروان برروی‌بحر

مقصود از«مرغان آب» اولیای خدا وبرگزیدگان حق‌تعالی‌است که«لاخوف علیهم ولاهم یحزنون».

تا که بازان، جانب سلطان روند
تا که زاغان، سوی گورستان روند
روز عدل و، عدل داد درخورست [3]
کفش آنِ پا، کلاه آنِ سرست

«لیمیزالله‌الخبیث من‌الطیب» و«لیهلك من‌هلك‌عن‌بینة ویحیی‌من حی‌عن بینة» [4]

۱ــ پیس: خ ــ پیسه بمعنی سیاه وسپید است که آن راتازی«ابلق» گویند؛ سنائی گوید:

چیست چنبر سپهر دهر افروز   رسن‌پیسه چیست جز شب‌وروز
در فکندت بچنبر گردن   بهرکشتن زمانه، پیسه رسن

وبهمین مناسبت مرض «برص» را «پیسه» و «لك وپیس» گویند.

۲ــ بسمل باکسر باء ومیم: کشته وکشتنی

۳ــ روز عدل وعدل وداد اندر خورست: خ

۴ــ هردوآیه از سورهٔ انفال است‌ج ۹ یه ۳۸ و۴۲

تا که یهلك من هلك عن بینه تـا که ینجو مـن‌نجاواستیقنه

۲۳- شریعت و طریقت و حقیقت

اصطلاح معروف شریعت و طریقت و حقیقت را لابد شنیده‌اید، و می‌دانید که‌در این موضوع نیز سخن بسیار گفته و نوشته‌اند؛ بعضی هم این‌جمله را که گویا اصلاً از کلمات صوفیه بوده است بصورت «الشریعة اقوال‌النبی علیه‌السلام و الطریقة افعاله والحقیقة احواله»، با تغییر عبارت بعنوان حدیث نبوی روایت کرده‌اند که‌پیغمبر اکرم‌صلی‌الله‌علیه‌و آله‌وسلم‌فرمود«الشریعةاقوالی‌والطریقةافعالی‌والحقیقةاحوالی»

من‌دراین‌خصوص تفصیل نمی‌دهم وبذکرخلاصه ونقاوه‌یی که‌از مجموع کلمات مولوی و دیگربزرگان اهل دین و عرفان بدست می‌آید قناعت می کنم.

مولوی در مقدمهٔ نثر دفتر پنجم مثنوی شرحی در این باره نوشته است که «شریعت همچون شمع است که راه می‌نماید؛ و چون در راه آمدی آن رفتن تو طریقت است، و چون رسیدی بمقصود، آن حقیقت است ؛ و بعبارت دیگر شریعت همچون علم کیمیا آموختن است از استاد یاازکتاب؛ و طریقت استعمال کردن داروها و مس‌را در کیمیا مالیدن است؛ و حقیقت، زر شدن مس».

اما آنچه براین بنده معلوم‌شده‌جوهر وعصارهٔ‌همهٔ حرفهااین است که «شریعت» و «طریقت»و«حقیقت»، سه‌مرحله ازمراحل ومنازل‌سیرو سلوك، یاسه‌درجه‌وسه‌مقام از مقامات معنوی‌ومدارج کمال‌انسانی است؛ که‌می‌توان‌آن رابه پوست ومغز وروغن بادام و امثال‌آن تشبیه کرد؛ از

این جهت که غایت و ثمرهٔ اصلی وجود بادام، همان روغن است؛ و شأن و منزلت و خاصیتی هم که در قشر و مغز بادام وجود دارد، همه بخاطر همان روغن است. همچنین غایت مقصود و غرض و هدف اصلی عبادات و ریاضات و اعمال و افعال شریعت و طریقت نیز، تحصیل حقیقت است؛ یعنی رسیدن بمقام سکینهٔ قلب و تحقق ملکات فاضلهٔ علمی و اخلاقی که غایت کمال انسانی و سرمایهٔ سعادت جاودانی است؛ و انسان در این مقام دارای روحی پرنشاط و آرام است که پیوسته مهبط فیض رحمانی و تجلی گاه اسرار و وروشنکدهٔ انوار یزدانی است.

وبعبارت دیگر شریعت و طریقت هر دو مقدمهٔ وصول بهمین مرحلهٔ کمال حقیقت است؛ و چون سیر استکمالی انسان باین مقام رسید، شریعت و طریقت هم طبعاً در آن مندرج و مستترخواهد بود.

***

وجه تشبیه دیگر این است که قشر و مغز و روغن بادام، لازم وملزوم یکدیگرند؛ چراکه قشر، حافظ مغز، و مغز حافظ روغن است.

همچنان شریعت و طریقت و حقیقت نیز لازم وملزوم یکدیگرند؛ زیرا که شریعت محفظهٔ طریقت، وطریقت، گنجور وخزانه‌دار حقیقت است.

نکته اینجاست که درطی مراحل طریقت، ورسیدن بسرمنزل حقیقت، در همه حال وهرمرحله ومقام که باشیم رعایت آداب شریعت و عمل کردن وتقید بتکالیف ووظایف شرعی مذهبی واجب ولازم است؛ ودرهیچ حال ومقامی اسقاط تکلیف نمی‌شود؛ مگر در موضعی که خود شارع رفع قلم واسقاط تکلیف کرده باشد.

وباعتقاد من اگر حقیقت امررابخواهید، رسیدن بمرحلهٔ طریقت

وحقیقت، جز از راه شریعت و التزام عبادات و مقررات احکام، و رعایت حلال وحرام شرعی، اصلاً و ابداً ممکن و میسر نیست.

کدام ریاضت‌معقول، بالاتر و نتیجه‌بخش‌تر ازمواظبت برفرایض، و اجتناب از محظورات ومحرمات مذهبی است!

هرگاه پای مندوبات ومکروهات را هم بمیان بکشیم؛ وخود را مقید بجمیع این قبیل امور و آداب نیز قرار بدهیم؛ انصاف را که بزرگترین و سخت‌ترین ریاضتهای معقول سودمند رامتحمل‌شده‌ایم.

وبالجمله برای‌رسیدن بسرمنزل‌حقیقت که‌جایگاه‌مقربان‌الهی‌است، اطاعت‌فرمان‌ومراعات‌مقررات‌شریعت، فرض‌عین‌وواجب‌مؤکداست؛ و اگرکسی‌ازاین قاعده مستثنی باشدهمان‌طایفهٔ‌دیوانگان‌ومجذوبان‌راتوان گفت‌که‌دراثرعشق‌وشورالهی‌درحالت‌سکرومحوواستغراق‌بسرمی‌برند؛ ومولوی در حق این‌طایفه گفته‌است:«بر ده ویران خراج‌وعشر نیست».

عاشقان را هرنفس سوزیدنی است
بر ده ویران خراج و عشر نیست
گر خطا گوید ورا خاطی مگو
گرشود پر خون شهیدان را مشو
خون شهیدان را ز آب اولیترست
این خطا از صد صواب اولیترست
در درون کعبه رسم قبله نیست
چه غم ارغواص را پاچیله[1] نیست

۱ـ در این بیت معروف «پاچیله» است بایاء دونقطه؛ در فرهنگها نیز بهمین صورت مرادف «پاچله» بمعنی کفش وپای افزار ضبط کرده‌اند؛ امابعضی ←

تو زسرمستان قلاووزی مجو
جامه چاکان‌را چه فرمایی رفو
ملت عشق از همه دینها جداست
عاشقان را مذهب و ملت خداست
لعل را گر مهر نبود باك نیست
عشق در دریای غم غمناك نیست

اما مولوی در همان مقدمهٔ نثر دفتر پنجم که اشاره کردم عبارتی دارد که ظاهرش برخلاف گفتهٔ ماست؛ می‌گوید «و جهت این گفته‌اند که لوظهرت الحقایق بطلت الشرایع همچنانکه مس زر شود، ویا خود از اصل زر بود او را نه علم کیمیا حاجت است که آن شریعت است، و نه خود را در کیمیا مالیدن که آن طریقت است؛ چنانکه گفته‌اند طلب‌الدلیل بعدالوصول الی المدلول قبیح و ترك الدلیل قبل الوصول الی المدلول مذموم»؛ شاید منظور مولوی نقل قول دیگران بوده؛ یامقصود همان طایفهٔ مجذوبان است که تکالیف شرعی و دآب طریقت از ایشان ساقط شده باشد!

۲۴- عابد و زاهد و عارف

درمیان اشخاص عامی و درس خوانده هردو، کمتر کسی است که فرق حقیقی مابین سه لقب یا سه اصطلاح عابد و زاهد و عارف رابخوبی و

← از محققان ادب معتقدند که صحیح آن پاچپله (= پاچبله) است با باء فارسی یاعربی بمعنی همان کفش و پای افزار.
در این بیت نظامی نیز نسخه‌ها باختلاف «پاچیله»، «پاچبله»، «پاچپله» نوشته‌اند
برون کش پا ازین پاچبلهٔ تنگ که کفش تنگ دارد پای‌را لنگ
رجوع شود بکتاب امثال وحکم ولغت نامهٔ دهخدا.

درستی دانسته باشدو آنها را بایکدیگر اشتباه‌نکند.

ازجماعت‌عوام گذشته، جمعی‌ازاهل‌سوادودرس‌خوانده‌هاراخوددیده، یادرنوشته‌های آنهاخوانده‌ایم که‌فرق‌واقعی‌مابین‌عارف وحکیم‌وصوفی‌و متشرع، وتعریف‌جامع‌ومانع‌وحدورسم‌تام‌حقیقی‌هریك‌از این‌طوایف‌را نمی‌دانند، وعارف‌وحکیم‌وصوفی‌راناشناخته‌لعن وتفسیق‌وتکفیرمی کنند!

دوستی حکیم دانشمنداهل‌قدس وتقوی داشتم که درلباس کلاه وشال وقبا بود؛ روزی برسبیل شکایت‌ازنادانی خلق‌گفت چون عمامه برسرم نیست هرجا می‌گذرم مرا «گبر» می‌خوانند؛ گفتم شکرکن که مذهب واقعی باطنی‌تورا نمی‌دانند و گرنه تنها بتهمت «گبرکی» قناعت نمی‌کردند، بل‌که تورا می‌زدند و می کشتند!

باری‌بهتراین‌است که‌تعریف‌عابد وزاهد و عارف را اول‌بارازشیخ رئیس ابوعلی سینا بشنوید که در نمط نهم کتاب اشارات می‌گوید: «المعرض عن‌متاع‌الدنیا و طیباتها، یخص باسم‌الزاهد؛ والمواظب‌علی نفل العبادات من‌القیام والصیام ونحوهما، یخص‌باسم‌العابد؛ والمنصرف بفکره الی قدس الجبروت مستدیماً لشروق نورالحق فی‌سره، یخص باسم‌العارف؛ وقد یترکب بعض هذه مع‌بعض».

یعنی کسی که از خواسته و خوشیهای دنیا چشم پوشیده و اعراض کرده باشد، اورا زاهد می‌گویند؛ وآن کس را که برنوافل و افزونیهای عبادات شرعی همچون‌شب‌خیزی‌وتهجدوروزه‌داری و امثال آن مواظبت داشته باشد عابد می‌خوانند. وآن‌کس که تمام فکر وهم خود رایك‌جامنصرف‌ومتوجه‌بقدس‌جبروت کرده؛ وپیوسته دراین‌حالت است‌که روح وباطن‌او تابشگاه نور حق‌تعالی‌است، اوراعارف می‌نامند؛

وگاه هست که از آن سه طایفه یکی با آن دیگری ترکیب شود؛ یعنی مثلاً دریك مورد ما بین زهدوعرفان جمع شده باشد.

***

باز شیخ در همان نمط تاسع اشارات دنبالهٔ عبارت فوق می گوید:
«الزهد عندغیر العارف معاملة ما کأنه یشتری بمتاع الدنیا متاع الآخرة؛ وعندالعارف تنزه ماعمایشغل سره عن الحق وتکبرعلی کل شیی‌ء غیر الحق».

«والعبادة عندغیر العارف معاملة ما کأنه یعمل فی الدنیا لاجرة یأخذهافی الآخرة هی الاجروالثواب؛ وعندالعارف ریاضة مالهممه و قوی نفسه المتوهمة والمتخیلة لیجرها بالتعوید عن جناب الغرور الی جناب الحق».

یعنی زهد نزدیك کسی که عارف نیست، نوعی از سودا ومعاملت گری است که گویی متاع آخرت را بمتاع دنیا می خرد، و این جهان را بآن جهان می فروشد؛ و بنزدیك آن کس که عارف باشد پاکی و پرهیز از هر چیزی است که باطن رامی بشولد واو را ازحق تعالی بازدارد؛ ونیز بزرگی نموداست برهرچیزی که جزحق تعالی است.

وعبادت بنزدیك آن کس که عارف نباشد؛ نیز نوعی ازمعاملت وسودگری است که گویی اندر دنیا کار می کند برای این که در آخرت مزد اجروثواب بستاند؛ اما نزدیك آن کس که عارف باشد، عبادت خود ریاضتی است مرهمتها وقوای نفس او را، چون قوهٔ متوهمه و متخیله تا در وی عادت شود باز گردیدن از آستانهٔ غرور بدرگاه حق تعالی.

***

نیز درهمان نمط نهم اشارات گفته‌است:

«العارف یریدالحق الاول لالشیء غیره ولایؤثر شیئاً علی عرفانه وتعبده‌له فقط ولانه مستحق للعبادة ولانها نسبة شریفة الیه‌لالرغبة اورهبة وان کانتا فیکون المرغوب‌فیه اوالمرهوب‌عنه هوالداعی وفیه‌المطلوب و یکون الحق لیس‌الغایـة بل‌الواسطة‌الی‌شیء غیره هـوالغایـة و هوالمطلوب‌دونه».

یعنی‌عارف خدای رامی‌خواهد تنهانه‌برای چیزدیگر؛ وهیچ‌چیز رابر شناختن وبندگی کردن حق‌تعالی اختیار نمی کند؛ ازیرا که وی شایستهٔ عبادت‌است؛ وبندگی درگاه اوبی‌انگیزهٔ بیم وامید، خودنسبتی است شریف؛ اگـر عبادت ازروی‌خوف‌وطمع وبیم‌وامید باشد،مقصود اصلی همان‌چیز خواهد بودکه‌مورد آرزو وتـرس است، وحـق‌تعالی غرض وغایت آن عبادت نباشد؛ بـل‌کـه واسطه و میانجی باشد برای غایت دیگرکه‌همان، مقصود باشدنه‌خدای‌تعالی.

***

خوبست بدانیدکه قدیمتر و اصیل‌تر وفشرده‌تر از گفته‌های‌شیخ رئیس در مورد موضوع بحث، حدیث‌شریف حضرت امام‌جعفرصادق است علیه‌السلام که درکتاب وافی فیض‌کاشانی رحمةالله‌علیه ذکرشده است.

«العبادثلاثة؛ قوم عبدوالله‌عزوجل‌خوفاً فتلك عبادة‌العبید؛ و قوم عبدوالله تبارك وتعالی طلباً للثواب فتلك عبادة الأجراء؛ وقوم عبدوالله تعالی حباًله فتلك عبادة الاحرار وهی‌افضل العبادة».

یعنی‌کسانی‌که خدای راعبادت می کنند سه‌طایفه‌اند؛ یـك‌طایفه

خدای تعالی را از ترس عبادت می کنند؛ بندگی این طایفه بندگی بردگان است؛ طایفهٔ دیگر بهوای ثواب آخرت عبادت می کنند؛ و این خود عبادت مزدوران است؛ طایفهٔ سوم آن کسانند که خدای را برای دوستی خدای عبادت می کنند نه از روی خوف و طمع، و نه برای چیز دیگر؛ عبادت این طایفه، عبادت آزادگان است که خود بهترین و فاضل‌ترین عبادتهاست.

حضرت مولای متّقیان علی علیه‌السلام در مناجات با حق تعالی می گفت «ماعبدتك خوفاً من نارك ولاطمعاً فی جنتك لكن وجدتك اهلاً للعبادة فعبدتك»[1]؛ یعنی یارب تورا نه از روی ترس از دوزخ یا برای طمع در بهشت می‌پرستم؛ بل که از آن جهت تورا می‌پرستم و عبادت می کنم که شایستهٔ پرستش و عبادتی.

گمان می کنم که شیخ رئیس در فقرهٔ سوم عباراتی که از وی نقل کردیم بهمین جمله نظر داشته که گفته است «لانه مستحق للعبادة و لانها نسبة شریفة الیه لالرغبة او رهبة».

***

مولوی که خود سر آمد محققان عرفا وصوفیه بود، در مجلد پنجم مثنوی شریف در حکایت شیخ محمد سررزی غزنوی، در خصوص عبادت خالص عاشقانهٔ عرفانی که خالی از شایبهٔ خوف وطمع باشد، بااشاره بمضمون همان جملهٔ منسوب بمولای متقیان علی علیه‌السلام، از قول شیخ می‌گوید:

۱ــ وافی و حقایق فیض کاشانی.

شیخ گفتا خالقا من عاشقم
و ربجویم غیر تو من[1] فاسقم
هشت جنت گر درآرم در نظر
ور کنم خدمت من‌ازخوف سقر
مؤمنی باشم سلامت جوی من
زانکه این هردو بود حظ بدن
عاشق عشق خدا، وآنگاه مزد
جبرئیل مؤتمن، وآنگاه[2] دزد
هرچه‌جزعشق‌است،شدمأکول‌عشق
دوجهان‌یك‌دانه پیش نول[3] عشق
بنده آزادی طلب دارد زجد
عاشق آزادی نخواهد تا ابد
بنده، دایم‌خلعت وادرارجوست
خلعت عاشق‌همه دیدار دوست[4]

نظیر بیت ماقبل آخررا شیخ‌سعدی علیه‌الرحمه می‌گوید:
خلاص‌می‌طلبدهر کجاگرفتاری‌است
من از کمندتو تازنده‌ام‌نخواهم‌جست[5]

۱ـ بس: خ.
۲ـ دربعض نسخ «آنگاه» بدون واوعطف در هردومصراع.
۳ـ نول‌بانون‌مضموم‌وواومعروف:منقارمرغان؛مولوی‌درجای‌دیگر گفته‌است:
حرص بط‌آمدکه نولش‌درزمین در ترو درخشك می‌جوید دفین
۴ـ دیدار اوست: خ.
۵ـ رست: خ.

هم مولوی دردفتر ششم مثنوی در صفت«عارف» می گوید:

امت خود را بخواهم من از او
کو نگرداند ز عارف هیچ رو
چشم عارف دان امان هردو کون
که بدو یابید هر بهرام، عون
زان محمد شافع هرداغ بود
که زجز حق چشم او مازاغ بود

اشاره بآیهٔ کریمهٔ «مازاغ البصر و ماطغی: سورهٔ نجم ج۲۷» که در وصف پیغمبراکرم است صلی‌الله‌علیه وآله‌وسلم

درشب دنیا که محجوب است شید
ناظر حق بود و زو بودش امید
از الم‌نشرح دو چشمش سرمه یافت
دید آنچه جبرئیل آن برنتافت
مر یتیمی راکه سرمه حق کشد
گردد او دُرّ یتیم با رشد

نیز در دفتر ششم است؛ با اشاره بترجیح عرفان قلبی برعلوم و معارف کسبی

آنچنان که عارف از راه نهان
خوش نشسته‌می‌رود درصدجهان

***

در درون یک ذرّه نور عارفی
به بود از صد معرّف ای صفی

گوش را رهن معرف داشتن
آیت محجوبی است وحزر[1] وظن
آنکه اورا چشم دل شد دیده بان
دید خواهد چشم او عین العیان
با تواتُر نیست قانع جان او
بل ز چشم دل رسد ایقان او

***

تتمۀ عقیده و گفته‌های مولوی را درمقایسۀ مابین عالم وعارف وزاهد وعابد درمبحث بعد خواهید شنید؛ فعلاً همان مقایسۀ علم وعرفان را دنبال می کنم؛ وبعداز آن بتوضیح آن اصطلاحات که تعریف آنهارا ازابوعلی‌سینا شنیدید می پردازم؛ چراکه گمان می کنم بیانات مذکور هنوز کافی نباشد.

۲۵- علم و عرفان

قبلاً شما را باین نکته توجه می‌دهم که تخصیص و اختیار کردن سه‌طایفۀ [عابد، زاهد، عارف] از دیگر اصناف خلق همچون عالم و فیلسوف و متکلم وغیره، از این جهت است که مورد ومقسم این تقسیم؛ طایفۀ مخصوص خدا جویان و طالبان آخرت و پویندگان راه‌حق است؛ یعنی کسانی که تمام‌هم واوقات خود را درپرستش خدا واهتمام در امور آخرت وسلوك طریق نجات و رستگاری خود صرف می کنند؛ چنانکه در حدیث شریف حضرت صادق علیه السلام شنیدید که عبادت پیشگان‌را

۱- حزر باتقدیم زاء نقطه‌دار بر راء بی‌نقطه: اندازه ومقدار چیزی را باحدس وگمان بر آورد کردن، تخمین، دیدزدن.

برسه گروه تقسیم کرد.

اماسایر اصناف وطبقات ممتاز خلق از قبیل دانشمندان و حکما و فلاسفه و متکلمان، حساب جداگانه دارند که باید جداگانه بآن رسیدگی کرد.

همین قدر گوشه‌یی ازعقاید مولوی‌را درمقایسهٔ علم وعرفان اینجا می‌گویم وباقی را برای مجال وفرصت دیگر می‌گذارم؛ مولوی در دفتردوم مثنوی می‌گوید:

دفتر صوفی سواد و حرف نیست
جز دل اسپید همچون برف نیست
زاد دانشمند آثار قلم
زاد صوفی چیست انوار قدم[1]
آن دلی کو مطلع مهتابهاست
بهر عارف فُتحت ابوابهاست
با تودیوار است و با ایشان دراست
باتوسنگ و با عزیزان گوهر است

۱ــ آثارقدم: نیکلسون
علاوه می‌کنم که در نسخ چاپی غیر از نیکلسون بعد ازاین بیت، علاوه دارد:
سیر زاهد هر مهی تا پیشگاه — سیرعارف هردمی تاتخت شاه
اما این‌بیت در دفتر پنجم با اندك‌اختلاف تکرار می‌شود:
سیر عارف هردمی تا تخت شاه — سیر زاهد هر مهی‌یك روزه‌راه

آنچه تو در آینه بینی عیان
پیر اندر خشت بیند پیش از آن

***

اما باید دانست که هرچند مولوی علوم ومعارف کسبی ظاهری را درمقابل عرفان وعلم موهوبی ناچیز می‌شمارد؛ بازمعتقد است که باید زحمت کشید و تحصیل علم کرد، مولوی هم معتقداست که «طلب العلم فریضة علی کل مسلم».

نفع وضرّ هر یکی از موضع است
علم از این رو واجب است و نافع است

***

زین سبب که علم ضاله‌ی مؤمن است
عارف ضاله‌ی خوداست و موقن است

نهایت این که نباید در این مرحله وقوف وعکوف داشت؛ بل که باید جهد کنند که علم کسبی ومعارف تقلیدی، مبدل بمقام علم موهوبی تحقیقی گردد؛ یعنی ازمرتبهٔ علم الیقینی بمرتبهٔ حق‌الیقینی ترقی کنند؛ همان‌راهی که‌خودمولوی رفته وازشریعت به‌حقیقت رسیده‌بود، دردفتر اول می‌گوید:

وهم وفکر وحس و ادراك شما
همچونی دان مرکب کودك هلا
علمهای اهل دل حمالشان
علمهای اهل تن احمالشان
علم چون بردل زند یاری شود
علم چون برتن زند باری شود

گفت ایزد یحمل اسفاره

بار باشد علم کان نبود زهو

«مثل الذین حملوا التوریة ثم لم یحملوها کمثل الحمار یحمل اسفاراً سورهٔ جمعه: ج ۲۸ یه۶».

علم کان نبود زهو بی واسطه

آن نپاید همچو رنگ ماشطه

دنبالهٔ این شعر همان مطلب فوق را که اشاره کردم تصریح می‌کند که مبادا توهم کنند که باید دنبالهٔ تحصیل و مدرسه را رها کرد و تنها در خط سیر و سلوك افتاد!

مولوی می‌گوید باید بار علم کسبی تقلیدی را بخوبی بکشند تا بمرتبهٔ عرفان روحانی و کمال نفسانی برسند؛ چون بآن مقام رسیدند خود بخود بار علوم و معارف اکتسابی از دوش آنها خواهد افتاد و سبکبار خواهند شد؛ اما نباید همیشه در غرور و هوی و هوس علوم ظاهری باقی بمانند و باین مرتبه قانع باشند

لیك چون این بار را نیکو کشی

بار برگیرند و بخشندت خوشی

هین مکش بهر هوا این بار علم

تا شوی راکب تو بر رهوار علم

تا که بر رهوار علم آیی سوار

بعد از آن افتد ترا از دوش بار

اینجاست که دانشهای کسبی تقلیدی بعلم موهوبی تحقیقی انجامیده است؛ و این موهبت نیز جز با دستگیری اولیا و عنایت حق تعالی میسر

نیست.

از هواها کی رهی بی جام هو
ای شده قانع ز هو با نام هو

از صفت وز نام چه زاید، خیال
وان خیالش هست دلال وصال

اسم خواندی رو مسمّی را بجو
مه ببالا دان نه اندر آب جو

گر ز نام و حرف خواهی بگذری
پاك کن خودرا زخود هین یکسری

طریق وصول باین مقام راهم مولوی همان‌طور که خود اوسیر کرده بود نشان می‌دهد که باید روح را در ریاضت از آلایشهای طبیعت پاك وصافی کنند تا مستعدانوار الهی گردد؛ و بعبارت دیگر باید از طریق «تخلیه» و «تجلیه» خود را آمادهٔ مرتبهٔ «تحلیه» سازند.

همچو آهن زآهنی بی‌رنگ، شو
در ریاضت آینه‌ی بی‌زنگ شو

خویش‌راصافی کن ازاوصاف خود
تا ببینی ذات پاك صاف خود

بینی اندر دل علوم انبیا
بی کتاب و بی مُعید و اوستا

بی‌صحیحین و احادیث و رُوات
بل که اندر مشرب آب حیات

صحیحین بصیغهٔ تثنیه مراد دو کتاب صحیح بخاری و صحیح

مسلم است ازصحاح ستهٔ معروف که مأخذ صحیح معتبر احادیث و روایتهای اهل سنت است.

در مجلد چهارم آب پاك روی دست همهٔ علوم و معارف اکتسابی بشر می ریزد:

خُرده کاریهای علم هندسه — یا نجوم وعلم طب و فلسفه
که تعلق با همین دُنییستش — ره بهفتم آسمان برنیستش
این همه، علم بنای آخور است — که عماد بودِ گاوواشتراست
بهر استبقای حیوان چند روز — نام آن کردنداین گیجان رموز
علم راه حق و علم منزلش — صاحب دل داند آنرا بادلش

نیز درمجلد چهارم غرور علوم نقلی ومعارف اکتسابی را مانع وصول بحق و نیل به کمال سعادت می شمارد؛ و بمناسبت داستان «کنعان» پسر نوح که چون ازمتابعت پدر روی برتافت در طوفان هلاك شد؛ باز میدان سخن برای اظهار عقیدهٔ مولوی در وجوب متابعت پیر پیش می آید و می گوید:

کاشکی او آشنا[1] نآموختی
تا طمع در نوح و کشتی دوختی
کاش چون طفل ازحیل جاهل بدی
تا چوطفلان چنگ درمادر زدی
یا بعلم نقل، کم بودی ملی[2]
علم وحی دل ربودی از ولی

۱ــ آشنا: شناوری.
۲ــ ملی: پُر، توانگروثروتمند.

باچنین نوری چو پیش آری کتاب
جان وحی‌آسای او[1] آرد عتاب
چون تیمم با وجود آب‌دان
علم نقلی با دم قطب زمان
خویش ابله کن تبع می‌رو سپس
رستگی زین ابلهی یابی وبس
زیرکی چون کبر بادانگیز[2] تست
ابلهی شو تا بماند دل درست
ابلهی نی کو بمسخرگی دوتوست
ابلهی کو واله و حیران هوست
عقل را قربان کن اندر عشق دوست
عقلها باری از آنسوی است کوست
زین سر از حیرت، گر این عقلت رود[3]
هر سر مویت سر و عقلی شود

علم تقلیدی و تحقیقی

مولوی در بارهٔ علم تقلیدی و تحقیقی مکرر درمثنوی گفت وگو کرده است؛ از آن‌جمله در دفتر دوم می‌گوید علم تقلیدی، عاریت

۱ــ تو: نیکلسون.
۲ــ کبروبادانگیز: خ ـ بادکبرانگیز: خ.
۳ــ یعنی چون بسبب حیرت، عقل ازسر تو بیرون رود.

ووبال جـان انساناست

گرچه عقلت سوی بـالا می‌پرد

مـرغ تـقـلیدت بپستی مـی‌چـرد

علـم تقلیدی وبـال جان ماست

عاریه است‌ومانشسته کآن ماست

زین خرد جاهل همی باید شدن

دست در دیـوانگی بـاید زدن

آزمودم عـقـل دوراندیش را

بعد ازین دیوانه سازم‌خویش را

علم یقینی وظن و گمان

مولوی علم یقینی را به مرغ دو پر، و گمان را به‌مرغ یـك پـر تشبیه کرده؛ و ایـن تمثیل را بـا لطایف عـرفانی شاعـرانه پرورانده است:

علم را دو پر، گمان را یك پر است

نـاقص آمـد ظـن بپرواز ابتراست

مـرغ یـك پر زود افتد سرنگـون

بـاز بـر پـرد دوگامی یـا فـزون

اُفت و خیزان مـی‌رود مـرغ گمان

بـا یـکـی پـر بـر امیـد آشیـان

چون زظن وارست وعلمش رونمود
شد دوپر آن مرغ یک‌پر، پرگشود
با دو پر بر می‌پرد چون جبرئیل
بی‌گمان و بی اگر بی قال و قیل
گر همه عالم بگویندش توی
بر ره یزدان و دین مستوی
او نگردد گرمتر از گفتشان
جان طاق او نگردد جفتشان
ور همه گویند او را گمرهی
کوه پنداری وتو برگ کهی
او نیفتد در گمان از طعنشان
او نگردد دردمند از ظعنشان

علاوه می کنم که اصل این مطالب را در آیهٔ کریمهٔ قرآن‌مجید می‌خوانیم«ومالهم به‌من‌علمٍ ان‌یتبعون‌الاالظن و ان‌الظن لایغنی من‌الحق شیئاً: سورهٔ نجم ج۲۷ یهٔ ۲۸».

چنانکه اشاره کردم راهی راکه مولوی برای رسیدن بمقام‌عالی کمال‌انسانی همه‌جا نشان‌می‌دهد وما رابدان دلالت می کند؛ راهی‌است که‌خوداو رفته و قدم بقدم آن را بانهایت گرمی وخلوص پیموده‌بود.

مولوی درعالم شریعت فقیهی مجتهد و پیشوایی مؤتمن بود که بدست سیدبرهان‌الدین‌محقق‌ترمدی دررشتهٔ طریقت منسلك گردید

پخته گرد و از تغیر دور شو
همچو برهان محقق نور شو

چون‌زخود درستی همه برهان‌شدی
چون که گفتی بنده‌ام سلطان‌شدی

مدت چهارده سال هم ریاضت طریقت کشید؛ آنگاه از مرحلهٔ طریقت هم‌گذشت و بعالی‌ترین مقام حقیقت پیوست.

مولوی درعلوم و معارف اکتسابی عقلی ونقلی سرآمد اقران خود بود؛ در سیر و سلوك طریقت نیزمنازلی‌بسیار طی کرده وبمقامات عالی رسیده بود؛ اما آخر کار، جذبهٔ الهی چنان او را ربود که‌تمام محصول شریعت و طریقت، وحاصل مدرسه وخانقاه را که در مدتی قرب چهل‌سال اندوخته بود همه را یك جا و دربست در پای‌شمس‌الدین تبریزی ریخت؛ و از آن پس عاشقی پاکباز درآمد که:

«هرچه جزمعشوق باقی جمله سوخت».

علوم و معارف بشری دسته‌گلی چند از گلشن دل است

مولوی می‌گوید علوم ومعارف بشری گلدسته‌یی چند از گلستان باصفای‌دل؛ یعنی نموداری و پرتوی از عالم بی‌انتهای روح پاك‌وعقل روشن‌است؛ ولیکن ما دراثرغفلت وکوتاه بینی، زبون و مفتون همین چند دسته ازعلوم و فنون متداول شده؛ و درآن گلزار راکه معدن گلهای نامتناهی و منبع سرشار اسرار و مَطْلَع انوار اشراقات الهی وکشف و شهود دانشها و الهامات بی‌پایان آسمانی‌است، برخود بسته‌ایم.

گلشنی کز بقل[1] روید یك دم است
گلشنی کز عقل روید خرم است
گلشنی کز گل دمد، گردد تباه
گلشنی کز دل دمد، وافرّ حتاه
علمهای با مزه‌ی دانسته مان
زان گلستان یك دوسه گلدسته‌دان
زان زبون این دوسه گلدسته‌ایم
که در گلزار برخود بسته‌ایم

وبالجمله مولوی همه‌جا اشراق‌قلبی و کشف وشهود عرفانی‌را که محصول ریاضت و روشنی وصفای باطن است، بردلایل فلسفی‌برهانی ترجیح‌می‌دهد

آفتاب آمد دلیل آفتاب
گر دلیلت باید از وی رومتاب
از وی ار سایه نشانی می‌دهد
شمس هردم نور جانی می‌دهد
عاشقان را شادمانی و غم‌اوست
دست‌مزدواجرت‌خدمت‌هم‌اوست
غیر معشوق ار تماشایی بود
عشق نبود هرزه سودایی بود
عشق آن‌شعله‌است کوچون برفروخت
هرچه‌جزمعشوق‌باقی‌جمله‌سوخت

۱ــ نقل: خ.

تیغ لا، در قتل غیر حق براند
در نگر زآن پس که بعد لا، چه ماند
ماند الاالله، باقی جمله رفت
شادباش ای عشق شرکت سوز زفت

مبحث علم و عرفان را بهمین جا ختم می کنم و بر سر توضیح درمعرفی عابد و زاهد و عارف می‌روم که وعده داده بودم.

۲۶- توضیح در معرفی آن سه طایفه که طالب آخرت باشند عابد و زاهد و عارف

سخنان شیخ رئیس ابوعلی‌سینا را در این باره شنیدید؛ شیخ شهاب‌الدین سهروردی متوفی ۶۳۲ ه ق در کتاب «عوارف‌المعارف»؛ بعربی و شیخ عزالدین محمود کاشانی متوفی ۷۳۵ ه ق در «مصباح‌الهدایه» بفارسی هم شرحی دربارهٔ اصناف خدا جویان وطالبان راه آخرت نوشته‌اند که شامل اصناف عباد وزهاد وعرفا و صوفیه وملامتیان می‌شود.

در کتب دیگر اخلاق وتصوف از قبیل قوت‌القلوب ابوطالب مکی متوفی ۳۸۶، و کتاب‌اللمع ابونصر سراج طوسی متوفی ۳۷۸، و حلیة‌الاولیاء حافظ ابونعیم اصفهانی متوفی ۴۳۰؛ و رسالهٔ قشیریهٔ امام ابوالقاسم قشیری متوفی ۴۶۵ و احیاء‌العلوم امام محمد غزالی (۴۵۰-۵۰۵ ه ق) نیز کم و بیش درآن مباحث گفت و گو شده؛ اما حاصل وخلاصهٔ همهٔ گفته‌ها و نوشته‌ها این است که در ذیل سه عنوان خواهید شنید:

طایفه عباد

۱- عابد: کسی است که بظاهر عبادات و طاعات شرعی مقید است؛ علاوه‌بر ادای فرایض که تکلیف همگانی است وهیچ کس را از آن گزیر نیست؛ پیوسته اوقات خود را در مواظبت برنوافل عبادات از نماز وروزه و تلاوت قرآن و خواندن اذکارو ادعیهٔ مأثوره و امثال آن می گذراند؛ و داعی‌او برملازمت‌عبادت، تحصیل‌ثواب آخرت‌است.

این‌طایفه‌درسلوك طریق آخرت بداشتن مرشدی راهنما وبیعت با پیری راهبرمعتقدنیستند؛ از محللات وطیبات‌شرعی نیزخودداری وتزهد نمی‌ورزند؛چنانکه‌مثلاً زن‌وفرزنداختیارمی کنند،وازخوردن‌غذای‌لذیذ؛ وپوشیدن‌جامهٔ‌فاخر وخفتن در بستر گرم‌ونرم‌وامثال‌آن اجتناب ندارند.

عابد در واقع معامله‌گری است که‌درعوض عبادت،اجرت ثواب آخرت از نعیم بهشت و تزویج حورعین می‌خواهد؛ چنانکه در دعا می‌خواند «زوجنامن‌الحورالعین» برخلاف عارف که عبادت او از شوایب علل واغراض‌مبرا و منزه است؛ وحق را ازبرای حق‌می‌پرستد.

خلاصه‌این که‌عباد آن‌طایفه‌اند که‌پیوسته بروظایف ونوافل‌عبادات شرعی‌مواظبت وملازمت‌داشته‌باشند؛ بقصدنیل ثواب‌اخروی وخودرابه دستگیری و هدایت ولیّ مرشدمحتاج‌نمی‌دانند بل که‌عمل کردن‌به‌همان ظواهرتعلیمات‌ومقررات‌شریعت‌رادرنیل‌سعادت‌دنیاو آخرت کافی‌می‌شمارند

زهاد

۲-زاهد: کسی‌است که باوجود التزام وظایف طاعات وعبادات، از دنیا و دنیاوی چشم می‌پوشد؛ و درتقوی و پرهیز نمودن و اعراض

از امور دنیوی و خوشیهای زندگانی چندان مبالغه می‌ورزد که امور حلال و لذایذ و طیبات شرعی را نیز برخود حرام می‌کند؛ چنانکه‌مثلاً زن‌همخوابه نمی‌گیرد وخانواده تشکیل‌نمی‌دهد؛ غذای لذیذنمی‌خورد، بربستر گرم ونرم نمی‌خوابد، لباس فاخر ناعم نمی‌پوشد؛ وبالجمله‌خود را پیوسته در سختی ریاضت و تقشف می‌پروراند. واگر زاهدی‌احیاناً تن‌به ازدواج داد، محض بخاطر این است‌که یکی از وظایف‌شرعی را انجام داده باشد؛ نه‌برای شهوت نفس ورغبت نکاح.

ظریفی می‌گفت بیچاره آن زن که در عقوبت و ریاضت همسری زهادگرفتارشده باشد؛ اینجاست که‌بمضمون گفتهٔ‌حافظ‌می‌رسند که گفت:

عبوس زهد بوجه خمار ننشیند

مریدخرقهٔ دردی‌کشان خوش‌خویم

باری زاهد نیزمانندعابد، سرسپردهٔ خضری راهبرنیست وباپیری کامل‌وشیخی‌مرشد پیوند ورشتهٔ اتصال‌وبیعت ندارد، بل‌که بدون استاد و راهنما، تنها وخودسر بزهد وعبادت‌می‌پردازد؛ برخلاف‌عارف‌صوفی که پیوند با انسان کامل و داشتن شیخ و پیر راهنما شرط اصلی‌اساسی سیرو سلوك اوست؛ و در هیچ مرحله جز با پرهای شیخ نمی‌پرد و سفارش می‌کند که:

هین مپر الا که با پرهای شیخ

تا ببینی عون لشکرهای شیخ

مگسل از پیغمبر ایام خویش

تکیه کم کن برفن و برکام خویش

چونکه باشیخی تو دور از زشتیی
روز و شب سیاری و در کشتیی

***

اندر این ره ترک کن طاق وطُرنب
تاقلا ووزت نجنبد تو مجُنب
هر که او بی‌سربجنبد ُدم بود
جنبشش چون جنبش کژدم بود

باز در تعریض بهمین جماعت زهاد ودیگر خدا پرستان وطالبان آخرت که در راه‌حق بدون‌هادی و دلیل و استاد راهبر قدم‌می‌گذارند؛ وبندرت اتفاق می‌افتد که این گروه بمقصد برسند، گفته‌است:

هر که گیرد پیشه‌یی بی‌اوستا
ریشخندی شد بشهر و روستا
هرکه در ره بی قلاووزی رود
هر دو روزه راه، صدساله شود
هرکه تازد سوی کعبه بی‌دلیل
همچو این سرگشتگان گردد ذلیل
جزکه نادر باشد اندر خافقین
آدمی سر برزند بی والدین
مال، او یابد که کسبی می‌کند
نادری باشد که‌گنجی برزند[1]

۱ــ که برگنجی زند: خ.

این است که بقول مولوی پیشرفت زاهد در سیر و سلوك بسیار کند و بطیئی است؛ چنانکه درمثل یك‌روزه راه را در یك ماه می‌پیماید؛ اماعارف در یك‌دم و بایك‌قدم ازفرش بعرش اعلی سفر می‌کند وخود را بسر منزل قرب الهی می‌رساند

سیر عارف هر دمی تا تخت شاه
سیر زاهد هر مهی یك روزه راه
گرچه زاهد را بود روزی شگرف
کی بود یك روز او خمسین الف
قدر هر روزی ز عمر مرد کار
باشد از سال جهان پنجه هزار
عشق را پانصد پراست و هرپری
از فراز عرش تا تحت‌الثری
زاهد با ترس می‌تازد بپا
عاشقان پران تراز برق و هوا
کی رسند آن خایفان درگرد عشق
کآسمان رافرش سازد گرد[1] عشق

وشنیدید که‌فرمود:

هرکه در ره بی‌قلاووزی رود
هر دو روزه راه، صدساله شود

زاهد نیز در واقع تاجر سوداگری است که متاع دنیا را به

۱ــ درد: خ. موافق متن که ازنیکلسون‌نقل شده‌است باید «گرد» مصراع اول را باکسر اول ومصراع دوم را بافتح بخوانند.

آخرت می‌فروشد؛ و سختی ریاضت و تنسک و کف نفس از شهوات و رغبات دنیوی را، علاوه‌بر امید و بیم و خوف و طمع ثواب و عقاب آخرت بچشم داشت و انتظار این امر برخود هموار می کند که مبدأ صدور کرامات و خرق عادات گردد.

پس زهد ورزی و عبادت پیشگی زاهد نیز همچون عابد خالی از خوف و طمع نیست؛ برخلاف عارف که چون در خط تزهد و عبادت افتاد محض برای خداست نه برای غرض و مقصود دیگر؛ چراکه رضا و رضوان الهی پیش عارف از هر نعمت و کرامتی بالاترست؛ چنانکه در آیهٔ شریفهٔ سورهٔ توبه می‌خوانیم:

«وعدالله المؤمنین والمؤمنات جنات تجری من تحتها الانهار خالدین فیها ومساکن طیبة فی جنات عدن و رضوان من‌الله اکبر ذلک هوالفوز العظیم: توبه ج ۱۱ آیه ۷۳».

مولوی می گوید:

قبلهٔ عارف بود نور وصال
قبلهٔ عقل مفلسف شد خیال
قبلهٔ زاهد بود یزدان بر
قبلهٔ طامع بود همیان زر
قبلهٔ معنی وران صبر و درنگ
قبلهٔ صورت پرستان نقش سنگ

***

اصل ارض‌الله قلب عارف است
لامکان است و نداردفوق و پست

ریع آن را نی حد و نی عد بود
کمترین دانه دهد هفصد بود
حمد عارف مر خدا را راست است
که گواه حمد او شد پا و دست

اما فرق مابین زاهد و عابد این است که حفظ صورت عبادت چنانکه عمل عابد است، باوجود رغبت بدنیا و امور دنیاوی، ممکن است؛ اما زهد با رغبت بدنیا ممتنع است؛ چرا که در زهد حقیقی شرط است که شهوات نفسانی و تمایلات دنیوی در روح زاهد بریاضت کشته شده باشد.

عرفا و صوفیه

۳- عارف: عرفان در اصل لغت مرادف «معرفت» بمعنی شناسایی است؛ ودر اصطلاح بدو معنی گفته می‌شود؛ یکی عرفان علمی است که جزو علوم و فنون تحصیلی شمرده می‌شود؛ و سرسپردگی و پیوند با پیر کامل ورشتهٔ اتصال به ولی عصر در آن شرط نیست؛ دیگر عرفان عملی است؛ و در این اصطلاح عارف با صوفی یکی است.

وعارف صوفی حقیقی کسی است که اولاً سیروسلوك طریق الهی او در تحت تعلیم و تربیت پیر راهبر و شیخ و مرشد کامل قرار گرفته؛ ودر هر مرحله سیر استکمالی او باپر و بال شیخ باشد؛ و بالجمله در تصوف وعرفان عملی سرسپردگی و تسلیم و انقیاد و اطاعت پیر ارشاد و دستگیری و هدایت شیخ و پیروی پیشوای طریق؛ و بعقیدهٔ خاصگان بیعت ولویهٔ خاصه شرط لازم است؛ وثانیاً تمام هدف و مقصد از تزهد و عبادت و تقوی و پرهیز کاری، نیل بسعادت

قرب‌الهی است؛ یعنی حق‌تعالی را برای خود حق عبادت می‌کند، نه‌برای تحصیل ثواب و اجر و مزد آخرت؛ ونه از روی خوف وطمع ورغبت ورهبت بهشت و دوزخ؛ بل چنانکه مولای متقیان در مناجات و راز ونیاز باخدای خود گفته است «ماعبدتك خوفاً من‌نارك ولاطمعاً فی‌جنتك لکن وجدتك‌اهلاً للعبادة فعبدتك».

این‌است که نتیجه و محصول زهد حقیقی؛ عاید عارف‌می‌شود؛ چنانکه در مثل می‌توان گفت که زهد بمنزلهٔ کاشتن، وعرفان، حاصل وثمرهٔ کاشته را برداشتن است؛ عارف روح شرع وجان تقوی است؛ خوبست اصل این حقایق را از خود مولوی بشنوید که می‌گوید:

جان شرع و جان تقوی، عارف است
معرفت محصول زهد سالف است
زهد اندر کاشتن کوشیدن است
معرفت آن کشت را روییدن است
امر معروف او و هم معروف اوست
کاشف اسرار و هم مکشوف اوست

***

مظهر عزاست[1] و محبوب بحق
از همه کروبیان برده سبق
سجده آدم را بیان سبق اوست
سجده آرد مغز را پیوسته[2] پوست

۱ـ عشق است: خ.
۲ـ پیوست : نیکلسون.

وچون عارف بحد کمال رسید ودرجرگهٔ خاصگان الهی درآمد علوم ومعارف اکتسابی نیز در وجود او هضم ومستهلك می‌شود؛ اینجاست که علم وحکمت وعرفان با یکدیگر آشتی می کنند؛ وعالم وحکیم وعارف باهم متحد می‌شوند؛ چنانکه معرفت حقیقی با عقل ممدوح یکی است ودر خاصیت بایکدیگر یکسانند

پس نکو گفت آن رسول خوش جواز

ذره‌یی عقلت به از صوم و نماز

در حدیث است که «اذا رأیت الناس یتقربون الی الله بالنوافل فتقرب انت الیه بعقلك» و «یتفاضل الناس فی الدنیا بالعقل و فی الاخرة بالعقل».

و نیز درحدیث است که پیغمبر اکرم صلی الله علیه وآله وسلم حضرت امام علی راعلیه السلام وصیت کرد که چون هر کسی بنوع طاعتی تقرب بحق جوید تو بصحبت عاقل وقرب بندهٔ خاص تقرب بحق جوی تا از همه پیش قدم‌تر باشی:

«یاعلی اذاتقرب الناس الی خالقهم بابواب البر والاعمال الصالحة فتقرب انت الیه بعقلك»؛ و با عبارتی که درعناوین نسخ مثنوی نوشته‌اند ودر کتاب «مرآت المثنوی» هم ضبط شده است «اذا تقرب الناس الی خالقهم بانواع البر فتقرب الی الله بالعقل والسر».

گفت پیغمبر علی را کای علی

شیر حقی پهلوانی پردلی

لیك برشیری مکن هم اعتمید

اندرآ در سایهٔ نخل امید

تو تقرب جو بعقل و سرّ خویش
نی چو ایشان بر کمال برّ خویش[1]

اندرآ در سایهٔ آن عاقلی
کش نتاند[2] برد از ره ناقلی

ظل او اندر زمین، چون کوه قاف
روح او سیمرغ بس عالی‌طواف

گر بگویم تا قیامت نعت او
هیچ آنرا مقطع و غایت مجو

آفتاب روح، نی آنِ فلك
که ز نورش زنده‌اند انس و ملك

در بشر روپوش گشته‌است[3] آفتاب
فهم کن والله اعلم بالصواب

یا علی از جملهٔ طاعات راه
برگزین تو سایهٔ بنده‌ی اله

هر کسی در طاعتی بگریختند
خویشتن را مخلصی انگیختند

تو برو در سایهٔ عاقل گریز
تا رهی ز آن دشمن پنهان ستیز

۱- این بیت را نیکلسون ندارد.
۲- نداند: خ.
۳- کرده است: نیکلسون.

از همه طاعات اینت بهترست
سبق یابی برهر آن سابق که‌هست

***

هر چند دربارهٔ «عقل‌وعرفان» و «پیر ارشاد» درمباحث قبل سخن گفته‌ایم؛ باز اینجا چند کلمه بر گفته‌های قبل می‌افزاییم.

۲۷- عقل و عرفان

عرفان وعارف راتا آنجاکه حوصلهٔ‌مقام گنجایش داشت‌شناختیم دربارهٔ «عقل» که دعا باید کرد خدا نوع سالم صاف و پاك آن را بما عنایت کند و توفیق هم بدهد که موافق آن عمل کنیم؛ یعنی از نوع همان عقل بماعطا کند که پیرانصار در مناجات باپروردگار گفت «الهی هرکه را عقل‌دادی چه‌ندادی؛ وهرکه‌را عقل‌ندادی چه دادی؟»، خلاصه در موضوع عقل نیز در مبحث قبل و فصول جلوتر بتفاریق گفت وگو کردیم؛ اینجا همان مباحث را تکمیل می‌کنیم؛ و عمدهٔ مقصودما بیان عقاید وچاشنی گرفتن از بیانات شیرین خوشگوار خود مولوی است.

عقل نظری و عقل عملی

اصطلاح عقل‌نظری وعقل‌عملی را درمباحث قبل‌هم شنیدید؛ اینجا برای این که مقدمهٔ بیان عقیده وگفته‌های مولوی باشد، آن را باتفسیر وتوضیح بیشتر تکرار می کنم.

حکما می‌گویند که نفس ناطقهٔ انسانی دارای دواعتبار یا دوجنبه

است؛ یکی جنبهٔ انفعال و تأثر؛ دیگر جنبهٔ فعل‌وتأثیر.

نفس انسانی از جنبهٔ اول تحت تربیت و تدبیر **عقل‌فعال** و«روح القدس» است که او را عقل‌عاشر نیز می‌گویند؛ و تـأثر و انفعال او از این جهت است که پیوسته درحرکت وتبدل جوهری استکمالی است، تاآنچه در قوهٔ امکان و استعداد ذاتـی او نهفته است، بمرحلهٔ ظهور و فعلیت برسد.

وبعقیدهٔ عرفا ظهوراین احوال یعنی فعلیت استعدادات درنفوس انسانی، بر وفق اقتضای اعیان ثابته، و در ظل تربیت حضرت جبروت وعالم اسماء و صفات الهی است؛ بشرحی که در فصول قبل گذشت.

اما جنبهٔ دوم نفس‌نـاطقه، تعلق تـدبیری اوست ببدن عنصری، و تأثیرش در اوضاع و احوال جسمی وروحی انسان؛ وبهمین اعتباراست کـه آن را بـه دو قـوهٔ علمی و عملی، یا دانستنی و کـردنی، تقسیم می‌کنند.

یعنی نفس ناطقه از این جنبه‌کـه متعلق ببدن عنصری و پـیوسته بعالم طبیعی جسمانی است، دارای دو قوه است که یکی را قوهٔ‌علمی‌و عقل‌نظری و قوهٔ علامه؛ ویکی را قوهٔ‌عملی و عقل‌عملی و قوهٔ‌عماله یا فعاله می‌گویند.

عقل‌علمی یا «نظری» فقط متعلق به‌دانستنی‌هاست؛ یعنی عـلـم و شناسایی صرف است بدون این‌که توجه بعمل و کیفیت کارکرد داشته باشد؛ مانند این‌که‌علم داریم ومی‌دانیم که «مخلوقات را خـالـقی، و آفریده را آفرینندهٔ‌یی است»؛ ونیز می‌دانیم که «خدا یـکی است»، و «صفات واجب‌الوجود عین‌ذات اوست»؛ و همچنین عـلم داریـم که

«زمین کروی است»، و «اجسام متمایل بمرکزند»؛ وامثال این امور که کلیاتی است در ذهن، بدون این که جنبهٔ فعل و عملی هم در آن اعتبار شده باشد.

اما عقل‌عملی علمی است که‌در آن‌جنبهٔ عمل نیز مداخله‌داشته‌باشد؛ یعنی در عقل عملی علاوه بر دانشهای کلی، کیفیت عمل‌نیز موردتوجه است؛ و بالجمله‌عقل عملی، علم‌بحسن وقبح ومصالح و مفاسد اعمال‌و افعال انسانی است؛ چنانکه می گوییم«راستی و امانت از فضایل‌خصال انسانی است»؛ و «دروغ و خیانت نارواست»، و«صبر وبردباری ورضا و تسلیم در حوادث ازصفات و اعمال پسندیده‌است»؛ و «نماز و روزه واجب است»؛ و «سحرخیزی‌وتهجد نافلهٔ شب‌مستحب است»؛ وهمانند این قبیل احکام که‌صادر از قوهٔ عقل عملی است؛ و در مفهوم همهٔ این احکام جنبهٔ فعل وعمل محفوظ شده است.

و همین عقل عملی است که در فن اخلاق و اصول فقه از آن گفت و گو می کنند؛ وحدیث معروف نیز ناظر بهمین نوع عقل است «العقل ماعبد به‌الرحمن واکتسب به‌الجنان».

بعبارت‌دیگرعقل‌نظری کلیات‌امور رااستنباط‌می کند؛وعقل‌عملی همان‌کلیات را مقدمهٔ جزئیات مصالح ومفاسد وحسن وقبح‌افعال‌واعمال قرار می‌دهد.

ازباب مثال عقل نظری حکم می کند که «به‌نیکی باید عمل‌کرد، واز بد باید پرهیز داشت»؛ و عقل عملی با همین‌مقدمات قیاس منطقی تشکیل می‌دهد بااین‌قرار که می گوید [راستی نیك‌است + وبه‌نیکی‌عمل بایدکرد + پس به‌راستی عمل بایدکرد]؛ و [دروغ و تزویر بداست +

واز بد باید پرهیز داشت + پس از دروغ و تزویر باید پرهیز داشت].

اگر روح انسانی را به‌پرنده‌یی مانندکنیم، دو قوهٔ عقل‌نظری و عملی برای آن پرنده بمنزلهٔ دوبال است؛ وآن طایر ملکوتی آنگاه می‌تواند به اوج سعادت وکمال‌آدمیت پروازکند که درهر دوبال‌علمی وعملی، یعنی هم در تحصیل‌دانش و بینش، و هم درتوانش‌وآراستگی خوی، بحدکمال رسیده و قوت وقدرت پرافشانی وبال‌گشایی یافته باشد؛ حقیر در این معنی‌گفته‌ام:

طایر روح تو را باشد دوپر
این یکی عقل عمل وآن‌یک نظر
چون شکفت‌آن مرغ را این‌هردوبال
می‌کند پرواز تا اوج کمال

عقل ممدوح و عقل مذموم

عقل در اصطلاح مولوی بچند معنی گفته می‌شود که بعضی را عقل‌ممدوح یعنی‌ستوده، وبعضی را عقل‌مذموم یعنی‌نکوهیده و ناپسندباید نامید؛ وما در ذیل چند شماره معانی مهم آن را ذکر می‌کنیم.

عقل ممدوح

۱ـ عقل، بمعنی قوهٔ قدسی ادراك و فهم و شعور در تدبیر و اصلاح امور معاش و معاد، وتشخیص نیك و بد و مصالح و مفاسد اعمال و احوال؛ که مایهٔ امتیاز و فضیلت انسان‌بردیگر جانداران‌است؛

و او را به زیان وسود وخیروشر هرچیز وهرکار راهنمایی، وازلغزشها و مهالك زندگانی نگاهبانی می کند؛ و این نوع عقل راکه همان «عقل عملی»است، عقل‌ممدوح می گوییم.

دربارهٔ همین عقل است که مولوی می‌گوید برای نجات و رستگاری وسعادت دنیا وآخرت بشر، یکی از دوراه بیشتر نیست؛ یا باید خود اوعاقل کامل و بی‌نیاز از دستگیری وارشاد وهدایت دیگری، خلق شده باشد؛ یا آنکه بجان ودل تسلیم عاقل کامل شود و در سایهٔ رهبری و رهنمونی او طریق صلاح و فلاح را بپیماید تا بسر منزل کمالی که درخور حال واستعداد اوست برسد

عقل باشد مرد را بال و پری
گر نباشد عقل، عقل رهبری

یا مظفر، یا مظفر جوی[1] باش
یا نظرور، یا نظرور جوی باش

بی زمفتاح خرد، این قرع باب
از هوی باشد، نه‌ازروی صواب

***

عاقل آن باشد که او بامشعله است
او دلیل و پیشوای قافله است

پیرو نور خود است، آن پیشرو
تابع‌خویش‌است، آن بی‌خویش‌رو

۱ــ خوی:خ.

مؤمن خویش است و ایمان آورید
هم بآن نوری که جانش زوچرید

***

بر تو گر ده گون موکل آمدی
عقل بایستی که زایشان تن زدی

***

اندرآ در سایهٔ آن عاقلی
کش‌نتاند [یاندآند] برد از ره‌ناقلی

***

عقل باشد ایمنی وعدل جو
بر زن و برمرد، اما عقل کو

درحدیث‌است که‌صحابهٔ پیغمبرا کرم‌علیه‌السلام‌یکی‌رامی‌ستودند که در نماز وطاعت و خصال نیك چنان و چنین است؛ حضرت رسول فرمودند بگویید عقلش‌چه‌طور است.

تمام این‌روایت‌درمجلد چهارم ازشرح‌نهج‌البلاغهٔ ابن‌ابی‌الحدید نقل شده و قسمتی از عبارتش این است که «انما ترتفع‌العباد غداً فی درجاتهم وینالون من‌الزلفی علی‌قدر عقولهم».

و نیز درحدیث است در کتاب «وافی» فیض کاشانی «اذا بلغکم عن‌رجل حسن‌حال فانظروا الی‌حسن‌عقله فانمایجازی بعقله».

عقل ایمانی وعقل‌عرشی

۱ــ عقل‌ایمانی وعقل عرشی که‌درسخنان مولوی آمده هم‌ازشؤون

وتجلیات همان«عقل ممدوح عملی»است؛ ومشمول همان حدیث معروف «العقل ماعبدبه‌الرحمن واکتسب به‌الجنان».

عقل ایمانی چو شحنه‌ی عادل است
پاسبان و حاکم شهر دل است
عقل در تن حاکم ایمان بود
که زبیمش نفس در زندان بود

***

عقل و دلها بی‌گمانی عرشی‌اند
در حجاب از نور عرشی می‌زیند
همچو هاروت و چوماروت آن‌دوپاك
بسته‌اند اینجا بچاه سهمناك
عالم سفلی و شهوانی درند
اندر این چه گشته‌اند ازجرم بند
سحر و ضد سحر را بی‌اختیار
زین دو آموزند نیکان و شرار

در این تمثیل که از مولانا شنیدید اشاره‌بعقل ممدوح‌وعقل‌مذموم هر دو شده است؛ یعنی همان عقل چون اسیر شهوات نفسانی گردید، سحر آموز اشرار است؛ وچون دراین دام‌نیفتاد، یا از برکت همت و دستگیری‌اولیا از آن بندنجات یافت، باطل یامبطل‌السحر آموز نیکان و اخیار است.

عقل و ایمان را ازین قوم جهول
می‌خرد با ملك دنیا دیو غول

آنچنان زینت دهد مردار را
که خرد زایشان دو صد گلزار را

***

تا چه عالمهاست در سودای عقل
تا چه با پهناست این دریای عقل
عقل پنهانست و ظاهر عالمی
صورت ما موج، یا از وی نمی

عقل مذموم

۳ـ اصطلاح دیگر مولوی در عقل، قوهٔ شیطنت و گربزی و نکراء[1]، وهوش تزویر ومکروفریب کاری، وزیرکی در امور دنیا همچون خرد نگرشنی وحسابگری و سود پرستی، و امثال این صفات است.

این نوع عقل را عقل مذموم می‌نامیم؛ که از لوازم آن خودخواهی وحس ترفع ودیرباوری وسخت پذیری است؛ بطوری که این قبیل عقلا کمتر زیر بار تسلیم و اطاعت و انقیاد دیگری می‌روند و براستبداد و خودرایی لجاج می‌ورزند.

وهمین عقل است که مولوی همه‌جا آن را نکوهیده؛ چندانکه جهل را بر این نوع عقل ترجیح داده وگفته است که ازاین عقل بیزار باید شدن وآن را فدای عشق باید کردن

خود خرد آنست کو از حق چرید نی خرد کآن را عطارد آورید

۱ـ نکراء بفتح اول بروزن «صحراء» و«نُکر» بضم اول بروزن «سُکر»: دهاء وفطنت وگربزی.

پیش‌بینی این خرد[1] تا گور بود
وآنِ صاحب‌دل بنفخ صور بود
این خرد از گور و خاکی[2] نگذرد
وین قدم عرصه‌ی عجایب نسپرد
زین قدم[3] وین عقل روبیزار شو
چشم غیبی جوی و برخوردار شو
زین نظر وین عقل نآید جز دوار
پس نظر بگذار و بگزین انتظار

***

زین خرد جاهل همی‌باید شدن
دست در دیوانگی باید زدن

***

عقل‌را قربان‌کن اندر عشق دوست
عقلها باری از آن سوی‌است کوست
عقلها آنسو فرستاده عقول
مانده این سو که نه معشوقت گول
عقل جزوی عقل را بد نام کرد
کام دنیا مرد را بی‌کام[4] کرد

۱ــ پیش بینی خرد: خ.
۲ــ ازخاك گوری: خ.
۳ــ زین نظر: خ.
۴ــ ناکام: خ.

در بارهٔ «عقل جزوی» و «عقل کلی» بعد گفت‌وگو خواهیم کرد؛ بازاز سخنان مولوی بشنوید که در بارهٔ حیله‌ها ومکرهای عقل مذموم، گفته است

ما چو روباهیم و پای ما کرام
می‌رهاندمان زصد گون انتقام
حیلهٔ باریك ما چون دُم ماست
عشقها بازیم با دُم چپ و راست
دُم بجنبانیم ز استدلال و مکر
تاکه حیران ماند از ما زید و بکر
طالب حیرانی خلقان شدیم
دست طمع اندر الوهیت زدیم
تا به‌افسون مالك دلها شویم
این نمی‌بینیم ما کاندر گویم
در گوی و در چهی ای قلتبان
دست وادار از سبال دیگران

عقل جزوی و عقل کلی

۴ـ مراد از عقل‌جزوی عقل ناقص نارسا است که اکثر افرادبشر کم و بیش در آن شریك‌اند؛ اما این درجه ازعقل برای درك حقایق امور و اشیاء کافی ورسانیست؛ چراکه در معرض آفت وهم و گمان است؛ و همین ظن و وهم است که باعقل می‌آمیزد و پایهٔ استدلالات عقلی‌را

واهی وسست می کند؛ پس باید عقلی جزوی را با عقل کل که مخصوص خاصگان ومقربان بارگاه الهی است پیوند داد، تا ببرکت آن پیوند متبدل بعقل کلی شود.

عقل جزوی آفتش وهم است وظن
زانکه در ظلمات شد او را وطن

عقل جزوی عقل استخراج نیست
جز پذیرای فن و محتاج نیست

عقل جزوی را وزیر خود مگیر
عقل کل را ساز ای سلطان وزیر

عقل سرتیز است لیکن پای سست
زانکه دل ویران شده است و تن درست

***

عقل جزوی عشق را منکر بود
گرچه بنماید که صاحب سر بود

زیرك و داناست، اما نیست نیست
تا فرشته لا نشد اهریمنی است

او بقول و فعل یار ما بود
چون بحکم حال آیی، لا بود

***

مر ترا[1] عقلی است جزوی در نهان
کامل العقلی بجو اندر جهان

۱ـ گر تو دا: خ.

جزو تو از کل او، کـلی شود
عقل کـل برنفس چـون غلی شود

***

راند دیوان‌راحق ازمرصاد خویش
عقل جـزوی را زاستبداد خویش
کـه سری کم کن، نیی تـو مستبد
بـلـکـه شـاگـرد دلـی ومستعد[1]
رو[2] بـر دل روکـه تو جـزو دلی
هین کـه بنده‌ی پـادشاه عـادلی
بندگی او به از سلطانـی است
کـه اناخیر، دم شیطانـی است

اشاره است بآیهٔ کریمهٔ قرآن مجید از قول ابلیس در امتناع از سجدهٔ حضرت آدم‌علیه‌السلام که گفت من ازآدم بهترم؛ چراکه مرا از آتش‌واو را ازخاك آفریده‌یی«قال اناخیرمنه خلقتنی من‌نار وخلقته من طین: سورهٔ ص ج ۲۳ یه ۷۶».

پیش از این در مبحث « حدو مرز عقل و فلسفهٔ برهانی» دربارهٔ «عقل جزوی» گفت‌وگو کردیم و چندین فقره از گفته‌های مولوی را آوردیم؛ اینجا بهمین مقدار که ذکر شد اقتصار می کنیم.

۱ـ شاگردولی مستعد:خ.
۲ـ زو:خ.

عقل کل و عقل کلی

اما عقل کلی یا عقل کل در اصطلاح مولوی بدو معنی است؛ یکی عقل مجرد علوی مفارق از ماده و مادیات، که آن را با نفس کلی و نفس کل ترديف می کنند؛ بدان معنی که مصطلح فلاسفه در عالم عقول و نفوس طولیهٔ مجرده است و معتقدند که سلسلهٔ ترتیب و نظام عالم هستی وابسته بهمان عقول طولیه است.

معنی دیگر عقل کل، عقل کامل رسا است که محیط بهمهٔ اشیاء است وحقایق امور را بشایستگی درك می کند؛ و این نوع عقل باعتقاد مولوی چنانکه اشاره شد مخصوص صنفی خاص از بندگان مقرب، و برگزیدگان حق تعالی است که شامل انبیا و اولیا و ابدال واقطاب و مشایخ راستین و عباد مخلصین می‌شود؛ و صاحبان عقل جزوی اگر در خط صلاح وفلاح دنیاو آخرت خود باشند و بخواهند که در سیر و سلوك طريقت نزدیکترین و سالم ترین راه وصول بحق را بپیمایند، چاره‌یی جز این ندارند که با آن صنف ممتاز بپیوندند و پیش استاد سر بسپارند؛ یعنی در تسلیم وانقیاد و اطاعت پیر راهبر بدان درجت برسند که وجود ایشان در او فانی ومستهلك شده باشد؛ وطی این طريق جز باعشق میسر نیست.

***

مولوی در بارهٔ همین عقل کل و عقل کلی که مخصوص اولیا و مردان خدا است می گوید:

عقل کل و نفس کل مرد خداست
عرش و کرسی را مدان کز وی جداست

مظهر حق است ذات پاک او
زو بجو حق را و از دیگر مجو[1]

عقل جزوی عقل را بد نام کرد
کام دنیا، مرد را بی کام کرد[2]

***

عقل کل را گفت ما زاغ البصر
عقل جزوی می کند هر سو نظر

عقل ما زاغ است، نور خاصگان
عقل زاغ، استاد گور مرده دان[3]

عقل کل در دو بیت اخیر مراد حضرت رسول مصطفی علیه‌السلام است؛ که آیت شریفهٔ سورهٔ نجم «مازاغ‌البصرو ماطغی» در شأن او نازل شده است؛ یعنی هیچ چیز از پیش چشم او در نرفته بود؛ و همه چیزرا بدیدهٔ بصیرت می‌دید.

و کلمهٔ «زاغ» در مصراع دوم بیت دوم بمعنی پرندهٔ سیاه‌رنگ

۱ـ این بیت وبیت قبل را نیکلسون در نسخهٔ بدل ضبط کرده است.
۲ـ ناکام کرد: خ.
۳ـ مردگان: نیکلسون.

که بشومی وجیفه خواری معروف است، واستادقابیل در گورکنی بود با «زاغ» در«مازاغ» که‌فعل‌ماضی‌مفرد غایب است[۱] بعد از «ما»ی نافیه، صنعت بدیعی‌جناس تام‌دارد.

عقل کامل نیست خود را مرده کن

در پناه عاقلی زنده سخن

***

پیر عقلت کودکی خو کرده است

از جوار نفس کاندر پرده است

عقل کامل را قرین کن با خرد

تاکه بازآید خرد زآن خوی بد

***

همچنان در آینه‌ی جسم ولی

خویش را بیند مرید ممتلی

عقل کل را از پس آیینه او

کی تواند دید وقت گفت و گو

***

پیر پیر عقل باشد ای پسر

نه سپیدی موی اندر ریش و سر

۱ــ در قوامیس عربی در اجوف واوی «زاغ یزوغ» و اجوف یائی «زاغ یزیغ» هر دو ضبط شده است.

از بلیس او پیرتر خود کی بود
چونکه عقلش نیست، او لاشی بود
طفل گیرش چون بود صاحب کمال
پیر باشد در هنر آن خوش خصال[۱]
طفل گیرش چون بود عیسی نفس
پاک باشد از غرور و از هوس
آن سپیدی مو دلیل پختگی است
پیش چشم بسته کش کوته‌تکی است
آن مقلد چون نداند جز دلیل
در علامت جوید او را هم سبیل
بهر آن گفتیم کاین تدبیر را
چونکه خواهی کرد بگزین پیر را
لیک پیر عقل نی پیر مُسن
می‌ندانی ممتحَن از ممتحِن[۲]
آنکه او از پردهٔ تقلید جست
او بنور حق ببیند آنچه هست

***

جهد کن تا پیر عقل و دین شوی
تا چو عقل کل تو باطن بین شوی

۱ـ این بیت را نیکلسون ندارد.
۲ـ در طبع نیکلسون این بیت نیست.

از عدم چون عقل زیبا رو گشاد
خلعتش داد و هزارش نام داد
کمترین زان نامهای خوش نفس
این که نبود هیچ او محتاج کس
گر بصورت وانماید عقل رو
تیره باشد روز پیش نور او

***

مولوی در بارهٔ «عقل کل» بمعنی اول که عقل مجرد قدسی است؛ و درخصوص تأثیر و تدبیر او در مجموع عالم وجود نیز مکرر گفت‌وگو کرده است؛ ازجمله در دفتر پنجم مثنوی عنوان ذیل را می‌نویسد:

«بیان آنکه مجموع عالم صورت عقل کل است؛ چون با عقل کل بکژروی جفا کردی، صورت عالم ترا غم فزاید اغلب احوال چنانکه دل با پدر بد کردی صورت پدر غم‌فزاید ترا، ونتوانی رویش دیدن‌اگر چه پیش از آن نور دیده باشد و راحت جان»[۱]؛ و در تحت آن عنوان می‌گوید:

کل عالم صورت عقل کل است
کوست بابای هر آنك اهل قل است
چون کسی باعقل کل کفران فزود
صورت کل پیش او هم سگ نمود
صلح کن با این پدر، عاقی بهل
تاکه فرش زر نماید آب و گل

۱– عنوان نثر ازطبع نیکلسون نقل شده است.

پس قیامت نقد حال تو بود
پیش تو چرخ و زمین مُبدَل شود

و در دفتر ششم نیز در اشاره بهمان معنی می گوید:

صورت از بی‌صورت آید در وجود
همچنان کز آتشی زاده است دود
حیرت محض آردت بی‌صورتی
زاده صد گون آلت از بی‌آلتی
بی‌زدستی، دستها بافد همی
جان جان سازد مصوّر آدمی
آنچنان کاندردل از هجرو وصال
می‌شود بافیده گوناگون خیال

***

صورت فکر است بر بام َمشید
و آن عمل چون سایه برارکان پدید
فعل بر ارکان و، فکرت مکتتم
لیک در تأثیر و وصلت دو بهم
صورت دیوار و سقف هر مکان
سایهٔ اندیشهٔ معماردان
گرچه خود اندر محّل اِفتِکار
نیست سنگ وچوب وحشتی آشکار
فاعل مطلق یقین بی‌صورت است
صورت اندر دست او چون آلت است

در دفتر اول نیز گفته است:

صورت از بی صورتـی آمد برون
باز شد که انا الیه راجعون

مراد از عالم بی صورت همان عالم عقول و نفوس کلی است باصطلاح فلاسفه؛ یا عالم اسماء و صفات الهی ومرتبهٔ فیض اقدس یعنی تجلی حق درمقام اسماء وصفات است باصطلاح عرفا وصوفیه؛ که شرح آن را پیش گفتیم.

فعل تجلی و علم فعلی حق تعالی

در اشعار فوق ضمناً اشاره بدو مسألهٔ مهم فلسفی و عرفانی شده است؛ یکی کیفیت صدور عالم هستی از مبدأ واجب الوجود؛ برسبیل علیت وفاعلیت بتجلی؛ و با عبارت دیگر بطور عقل بسیط اجمالی و اضافهٔ اشراقیهٔ حق تعالی نسبت بموجودات؛ با رعایت دوقاعدهٔ «امکان اشرف» و «امکان اخس» که از قواعد عظیم فلسفه و عرفان است در مبحث «سلسلة الترتیب».

مسألهٔ مهم دیگر چگونگی علم واجب الوجود است بموجودات؛ بر سبیل «علم فعلی عنایی» نه بطور «علم انفعالی ارتسامی»؛ که شرح این مسائل را در کتب فلسفه وعرفان باید ببینید؛ مجال و موضوع بحث فعلی ما بیش از این گنجایش شرح و تفصیل ندارد.

عقل اول راند بر عقل دوم

نیز در اصطلاح «عقل» بمعنی عالم امر و سلسلهٔ عقول مجردهٔ

طولیه که‌حلقه‌های‌عظیم سلسلهٔ ترتیب، وواسطهٔ انتظام عالم سفلی‌وحاکم وقاضی برسرنوشت و امور و احوال خلق باشند، بیت معروف مولوی است در مجلد سوم مثنوی شریف موافق روایت مشهور

عقل اول راند برعقل دوم
ماهی ازسر گنده گردد نی زدم

که دربعضی نسخ خطی قدیم و در طبع نیکلسون نوشته‌اند:

نفس اول راند برنفس دوم
ماهی از سرگنده باشد نی زدم

اما دراین مورد اتفاقاً «نفس اول و دوم»، مرادف همان «عقل اول و دوم» است، تفاوتی در اصل مراد و مقصود ندارد.

***

می‌دانید که این‌بیت معرکهٔ آراء و انظار و مورد اختلاف شدید فضلا و ادبا وشراح مثنوی است برسر این که کلمهٔ «گنده» را با ضم گاف فارسی بمعنی بزرگ و عظیم‌جثه و ضخیم؛ یا بافتح گاف یعنی «گنده» بمعنی گندیده و متعفن و بویناك بایدخواند؛ وبرسر این اختلاف ماجراها رفته است که باز گوی کردن آن ما را از مطالب مهم باز می‌دارد.

حقیر نظر خود را در این خصوص در رساله‌یی که چندین سال پیش در شرح مشکلات مثنوی تألیف کرده‌ام، و متأسفانه هنوز آمادهٔ طبع ونشرنشده است، نوشته‌ام؛ اینجا خلاصه ومختصرآن رامی گویم.

عقیدهٔ من این است که صحیح «گنده» است با فتح گاف فارسی بصیغهٔ‌صفت‌مفعولی، وبهمان‌معنی گندیده ومتعفن وبدبوی، که مرادف آن

را درعربی «منتن» و «تن» نیزمی گویند.

وبهترین دلیل صحت این دعوی، توجه بمدلول خـود بیت، و مقصود اصلی گوینده، و اقتضای مقام و تناسب مورد و محلی است که این ارسال مثل در آن آمده است؛ و من معتقدم که اگر همهٔ این جهات را درنظر بگیریم، و موضوع بحث واشعار قبل‌وبعد آن بیت رابدقت بخوانیم و درست فهم کنیم مشکل مابخوبی حل خواهدشد.

***

توضیح آنکه بیت مورد بحث در دفتر سوم مثنوی است تحت عنوان «نومید شدن انبیا از قبول و پذیـرایی منکران، حتی‌اذااستیأس-الرسل»؛ که از آیات شریفهٔسورهٔ یوسف است «حتی‌اذا استیأس‌الرسل وظنوا انهم کذبوا جاءهم نصرنافنجی من نشاء و لایرد بـأسناعن‌القوم المجرمین: یوسف ج۱۲ یه ۱۱۰».

و ابیات قبل و بعدش این است:

انبیا گفتند بـا خـاطر که چند

می‌دهیم این‌را و آن‌را وعظ وپند

چند کوبیم آهـن سردی زغـی

در دمیدن در قفس هین تـابکی

جنبش‌خلق‌از قضا[1] و وعده‌است

تیزی دنـدان زسوز معده است

عقـل اول رانـد بـر عقل دوم

ماهـی از سرگنده گردد نی‌زدم

۱ـ در بعض نسخ چاپی «غذا» غلط نویسی کاتب است.

لیك هم می‌دان و خرمی ران چو شیر
چونکه بلغ گفت حق، شد ناگزیر
تو نمی‌دانی که زین دو کیستی
جهد کن چندانکه بینی چیستی

نسخهٔ «نفس اول راند برنفس دوم» را هم یادآور شدیم و گفتیم که اختلاف نسخ در این مورد تأثیری در اصل مراد ومقصود گوینده ندارد؛ ودر هر صورت:

بیت مورد بحث ارسال مثل است در این مقام وبرای بیان این مقصود که خلق عالم و از آن جمله افراد بشر، همه محکوم قضای الهی و تابع سرنوشت لوح تقدیر قدیم ازلی‌اند؛ و هرآنچه در عالم خلق و این جهان سفلی وجود می گیرد تحت تأثیر عالمی مافوق این جهان است که آن را عالم امر می گویند، و برحسب مقتضای اراده ومشیت الهی است که قابل تخلف وانفکاك وتغییر وتبدیل نیست؛

وبعبارت دیگر عالم همه در فرمان یك رشته از علل و معلول و اسباب ومسببات انتظام یافته؛ وموجود حادثی راکه امروز می بینیم مقدمات و اسباب وجودش از ازل فراهم آمده است؛ بطوری که قابل تخلف و اختلاف نیست

هست بر اسباب، اسبابی دگر
در سبب منگر، در آن افکن نظر

و سلسلهٔ اسباب ومسببات از یك طرف به ازل و از طرف دیگر به‌ابد پیوسته، پس گسستنی نیست وهرگز از کار نمی افتد؛ دایم در کار است؛ وبرسبیل توالی و تعاقب غیر متناهی است؛ و توالدُ تناسل

اسباب و آثار همچنان درعالم اجسام و روحانیات باقی و پایدار است.

این جهان و آن جهان زاید ابد

هر سبب مادر، اثر از وی ولد

چون اثر زایید، آن هم شدسبب

تا بزاید او[1] اثرهای عجب

این سببها نسل برنسل است لیك

دیده‌یی باید منور نیك نیك

ودست آخر سرحلقهٔ زنجیر علل و معلولات منتهی می‌شود بذات اقدس علت اولی و واجب الوجود تعالی شأنه و تقدس که «لاراد لحکمه و لامرد لقضائه».

و درآیهٔ شریفهٔ‌سورهٔ یونس است «ان یمسسك‌الله بضرفلا کاشف له‌الاهو و ان یردك بخیر فلاراد لفضله: ج ۱۱ یه ۱۰۷»؛ و درسورهٔ رعد است«اذا اراد‌الله بقوم سوءاً فلامردله: ج ۱۳ یه ۱۱».

خلاصه این که «قلم بطالع میمون وبخت بدرفته است».

وبهمین سبب بودکه انبیا از قبول‌دعوت وپذیرایی منکران‌نومید شده بودند، و پیش خود می‌گفتندکه مابیهوده آهن سرد می‌کوبیم و باد درقفس می‌دهیم؛ چراکه‌آب ازسرچشمه گل‌آلود، وکار از بالا خراب شده است؛ یعنی ضلالت و گمراهی منکران تحت فرمان لازم‌الاجراء قضاو قدر؛ ولازمهٔ ذاتی سرشت وخلقت ایشانست که تغییر وتبدیل آن در اختیار بشر نیست وآب از منبعی می‌خورد که مارا بدان دسترس نیست «فان‌الله‌یضل‌من‌یشآء ویهدی من‌یشاء: سورهٔ فاطر»؛ «ومن‌یضلل‌الله

۱ــ بزاید زو، بزایید او، خ.

فماله من هاد: سورهٔ رعد»؛ وجنبش و تحرك خلق ازقضا و وعـدهٔعالم امرست، همان طور که خواه وناخواه تمیزی دندان از آثار سوز معده؛ وعقل دوم‌تابع و محکوم عقل اول؛ وگندیدگی دم ماهی ، اثر گندیدگی و بویناکی سر ماهی است؛ یعنی مسلم است کـه گندیدگـی مـاهـی از جانب سر او شروع می‌شود و بسایـر اعضاء سرایت می کند، نـه از طرف دم او.

***

و بعد از بیت مورد بحث می گوید که با وجود همهٔ آن احوال باز انبیا، مأمور دعوت خلق و تبلیغ احکام الهی بـودند «یاایهاالرسول بلغ‌ما انزل‌الیك: سورهٔمائده ج ۶ یه ۷۱» و «ما علی‌الرسول الاالبلاغ: مائده ج ۷یه ۱۰۳».

وچون ابلاغ دعوت، فرمان حق‌تعالی بـود، انبیا ناگزیر اطاعت وفرمانبرداری می‌نمودند «چونکه بلغ گفت‌حق، شدناگزیر».

***

باز برتوضیح می‌افزایم که کلمهٔ «از» در جملهٔ «ماهی ازسر گنده گردد» یا «گنده باشد» به‌معنی ابتدا و سرمنشأ است، مرادف «من» نشویهٔ عربی؛ که‌نظیرش در تعبیرات و تمثیلات فـارسی و عربی فراوانست؛ از این قبیل که خود مولوی گفت:

جنبش خلق، از قضا و وعده است

تیزی دنـدان، زسوز معـده است

ونیز در جزو امثال سایره وشبه مثلها می گوییم«آب از سرچشمه گل آلود است» و «این درخت از ریشه فاسداست»؛ «خانه از پای‌بست

ویران است» «خوبی این گندم از بذر است»؛ وبقول سعدی در گلستان «و ُحسن‌نبات الارض من کرم‌البذر» و امثال آن.

وخاصیت ادبی این نوع‌تعبیرات، این است که چیزی در تحت تأثیر قهری امری دیگر که‌مافوق حقیقی، یا بمنزلهٔ مافوق اوست؛ واقع شده، واثر مافوق به مادون رسیده باشد؛ چنانکه در امثلهٔ فوق بدلالت حسی‌وعقلی می‌بینیم ومسلم می‌دانیم که‌گل آلودی از بالای‌چشمه،شروع شده و اثرش‌بپایین‌چشمه‌رسیده‌است؛ وفساد وتباهی‌ابتدادرریشهٔ درخت راه یافته، و ازآنجا به‌تنه وشاخ وبرگ درخت سرایت کرده‌است.

وهمچنین اثرخرابی از پایه‌وبن‌خانه بسقف وبام سرایت می‌کند؛ وخوبی بذر در خوبی محصول کشت وکار اثر می‌گذارد؛ وبقول‌خود مولوی جنبش خلق در تحت تأثیر قضا و وعده، و تیزی دنـدان در اثر سوز معده است.

پس در جملهٔ تمثیلی مورد بحث «ماهی ازسر گنده گردد نی‌زدم» باید کلمهٔ «گنده»را طوری بخوانیم که مفهوم آن قابل سرایت وانتقال ازسرماهی بسایر اعضاء تا ُدم‌ماهی باشد؛ واین‌همان‌عفونت‌وفساد‌گندیدگی وبوی زُهم است که اول از سرماهی شروع می‌شود ، و اثرش تدریجاً بسایراعضاء تادُم‌ماهی‌می‌رسد؛ وتاسرماهی گندیده نباشد، دیگر اعضای او گندیده نمی‌شود؛ وجمله «نی‌زدُم»تأکید همین جملهٔ قبل است.

اما«گندگی» بضم اول بمعنی بزرگی‌جثه‌وستبری‌ودرشت‌اندامی؛ قابل نقل و انتقال و تجاوز کردن از عضوی بعضو دیگر نیست؛ یعنی چیـزی‌نیست که از سرماهی‌به‌دُم او رسیده‌باشد؛ خاصه این که‌می‌بینیم ماهی هرقدر از سر به‌ُدم می‌آید لاغرتر و باریك‌تر مـی‌شود، چندانکه

ُدم ماهی از همه اعضای او لاغرتر وباریک‌ترست. و اصلاً گندگی و ستبری و بزرگی ندارد؛ تا درست باشد که بگوییم که بزرگی اوازسرایت بزرگی سر است؛ وحال آنکه لازمهٔ این تعبیر آنست که امری در تحت تأثیر امری دیگر قرارگرفته و اثر آن را پذیرفته و بخود گرفته باشد، چنانکه دندان واقعاً دراثرسوز معده تیزی پیدا کرده؛ وآب پایین چشمه حقیقةً در نتیجهٔ گل آلودی سرچشمه، گل آلود گشته است.

خلاصه این که جمیع قراین محفوفه ما را دلالت می کند براین که کلمهٔ مورد نظر را «گنده» بفتح گاف بخوانیم نه «گُنده» با ضم گاف.

***

این نکته را نیزمی‌توان ضمیمهٔ دلایل فوق شمرد که لفظ «گُنده» و «گُندگی» باضم گاف باین‌معنی که امروز در محاورات فارسی‌معمول و متداول است؛ هرچند که ریشهٔ زبان پهلوی‌هم برای آن ذکر کرده‌اند[۱] باز در ادبیات نظم ونثر فصحای‌قدیم؛ چندان معمول نبوده؛ و اگر احیاناً استعمال‌شده باشد آن را جزو شواذ و نوا در بایدشمرد.

علاوه می کنم که پاره‌یی از شارحان مثنوی؛ و از آن جمله شرح عربی المنهج القوی که اتفاقاً مأخذش متن‌نسبتهً معتبری از مثنوی بوده است[۲]، همچنان «گنده» را بافتح گاف خوانده و آن را بهمان معنی

۱ــ رجوع شود به‌لغت نامهٔ دهخدا.

۲ــ نام کتاب «المنهج القوی لطلاب المثنوی»، وشارح «یوسف بن‌احمد مولوی» است از افاضل علماومشایخ‌صوفیه که‌وفات‌اورا در ۱۲۳۲ ه.ق نوشته‌اند وشرح او در شش مجلد در مصر طبع شده است بسال ۱۲۸۹ ه.ق.

گندیدگی و بدبوبی و نتن تفسیر کرده‌اند.

داستان حل مشکل مثنوی
بوسیلهٔ احضار ارواح

مبحث فوق را بداستانی ختم می‌کنم که حاکی از کثرت عشق و علاقهٔ فضلا و ادبای ماست بحل مشکل مورد بحث؛ چندانکه جمعی از اکابر اهل فضل و ادب دارالعلم شیراز که از آن جمله شاعر خوشنویس عارف نامدار آن زمان وصال شیرازی متوفی ۱۱۶۲ ه.ق؛ و نواب آقاعلی‌اکبر بسمل مؤلف تذکرهٔ دلگشا؛ و برادرش ملالطفعلی مدرس؛ ومرحوم حاج محمدحسن و حاج آقامحمدمنورعلی‌شاه متوفی ۱۳۰۱ ه.ق و برادر اوحاج محمدحسین بوده‌اند رحمة‌الله علیهم اجمعین؛ برای حل آن مشکل دست بدامن غیب بینی و احضار ارواح شدند؛ و بوسیلهٔ شخصی بنام ملا فرزی که آن‌ایام در فن تسخیرات معروف و مسلم بوده است؛ باعتقاد خودشان روح مولوی را احضار کردند و رفع اشکال را از خود او خواستند؛ و او خود «گنده» را با فتح گاف خواند.

عجب است که می‌گویند تمام بیت را هم موافق روایت مشهور خوانده بود

عقل اول راند بر عقل دوم   ماهی‌ازسر گَنده‌گرددنی‌زدُم[1]

۱ــ مأخذ داستان فوق نوشتهٔ «طرایق‌الحقایق» است که بروایت موثق خویش حکایت می‌کند بشرحی که خلاصه‌اش این است:

مدتی بود که درانجمنها و مجامع ادبی دارالعلم شیراز ما بین فضلا وارباب شعر و ادب برسر شعر مولوی و این که کلمهٔ «گنده» را بفتح یا بضم بخوانند←

→ مباحثه ومشاجره می‌رفت؛ چنانکه از باب مثال «نواب آقا علی‌اکبر بسمل» اصراری‌داشت که باید «گنده» بضم‌گاف بخوانیم؛ و می‌گفت که مقصودمولوی این است که ماهی از سر بزرگ می‌شود؛ و نی [= قصب] از طرف دنباله و ساق؛ و درمقابل او «آقا لطف علی مدرس» پافشاری می‌نمودکه صحیح «گنده» بفتح است، باین معنی‌که چنانکه مسلم است ماهی ازطرف سرگندیده می‌شود، نه از طرف دُم.

فضلای شیراز برای حل این اشکال انجمنها فراهم می‌آوردند و بحث و مناظره می‌پرداختند؛ تاآنکه عاقبت براین رأی مصمم شدند که بوسیلهٔ «ملا۔ فرزی» که در فن تسخیر جن و احضار ارواح شهرت داشته است، روح‌مولوی را احضار و مشکل را از خود او سؤال‌کنند؛ سؤال را هم محرمانه بنویسند و در محلی بگذارندکه خود «ملافرزی» هم از مقصد و مقصود ایشان مطلع‌نشود.

پس بآن منظور مجمعی از فضلای مذکور درمتن، بعلاوهٔ یکی دونفر دیگر در خلوت‌خانهٔ حاجی محمدحسن تشکیل جلسه دادند و سؤال را پنهانی از «ملافرزی» نوشته زیرمسند او گذاشتند.

وی عبا برسرکشیده حالت مراقبه بخودگرفت؛ و پس از چندی گفت شخصی بسیار مجلل عظیم نورانی حاضر شده است و این شعر را می‌خواند.

پس تمام بیت را چنانکه گفتی کلمه بکلمه ازآن موجود روحانی بر وی القاء می‌شده است.آهسته و شمرده و صریح و واضح با روایت «گَنده» بفتح گاف برآن جمع فرو خواند.

صاحب طرایق‌الحقایق پس‌ازحکایت‌فوق فصلی مخصوص دربارهٔ‌احضار ارواح و مشکلات علمی این مسأله نوشته است که خالی‌از تحقیق نیست والله العالم بحقایق‌الامور و الاحوال.

علاوه می کنم که‌آن قبیل پژوهشها و پی‌جوییهای ادبی‌که ازفضلای‌شیراز نقل شد در زمان ما نیز درمجالس و محافل ادبی بسیار اتفاق افتاده است ومن خود در اصفهان و طهران شاهد چندین فقره از این‌نوع ماجراها بوده؛ وگاه دیده‌ام که چون‌اطراف دعوی همه اهل علم و سواد وآشنابا درس وبحث‌نبودند، و روح ایشان پرورش نقض و ابرام، و احتمال رد و جواب، وشایستگی‌مذاکره←

عقل بحثی یا عقل فلسفی

۵ـ پنجمین اصطلاح مولوی است درمعنی «عقل» که از روی گفته‌های خود او آن را عقل بحثی و عقل فلسفی می‌گوییم

عقل‌بحثی‌گوید این دور است و گو[1]
بی ز تأویلی مُحالی کم شنو

***

بحث عقلی گر دُرو مرجان بود
آن دگر باشد که بحث جان بود

بحث جان اندر مقامی دیگرست
بادهٔ جان را قوامی دیگرست

***

بند معقولات آمد فلسفی
شهسوار عقل عقل آمد صفی

→و مناظرهٔ علمی و ادبی را نداشت؛ کار بمجادله و مکابره می‌کشید؛ چندانکه مورث‌عداوت وکینه و بغضاء می‌گردید؛ اتفاقاً دربعض این‌مجامع برای این که انتساب بعضی غزلیات شیخ سعدی و خواجه حافظ مورد تردید بود متوسل به احضار ارواح نیزشدند و وقایع مضحک پیش آمدکه بسبب ضیق مجال ازنقل آن خودداری می کنم.

۱ـ در چاپهای معمول «دور است رَو» نوشته‌اند.

گو: با فتح‌گاف فارسی در اصل بمعنی زمین پست و مغاك است که در محاورات «گودال» می‌گوییم؛ انوری گوید.

ای زقدر توآسمان درگو　　آفتاب ازتودرخجالت‌ضو

و اینجا مجازاً بمعنی ژرف و عمیق و دور از دیدگاه عقل و نظر است.

عقل عقلت مغز و عقل تست پوست
معدهٔ حیوان همیشه پوست جوست

مغز جوی، از پوست دارد صدملال
مغز، نغزان را[1] حلال آمد حلال

چونکه قشر عقل صد برهان دهد
عقل کلی گام بی ایقان نهد

عقل دفترها کند یکسر سیاه
عقل عقل آفاق دارد ُپر ز ماه

از سیاهی وز سپیدی فارغ است
نور ماهش بردل وجان بازغ است

۱ــ مغز نغز آن را: خ.

موافق متن کلمهٔ «مغز» فاعل‌ومسندالیه، و «نغزان» بصیغهٔ جمع‌شبه مفعول است برای فعل «حلال‌آمد»؛ و جملهٔ «مغزان را حلال‌آمد حلال» مسند است برای «مغز» ابتدای همین مصراع.

اماموافق نسخهٔ‌دیگر کلمهٔ «مغز» رادراین‌مصراع باکسرهٔ‌وصفی بایدخواند، که «نغز» صفت اوست؛ و «آن» ضمیر اشاره است که به«مغزجوی» صدر بیت برمی‌گردد؛ و «مغزجوی» صفت مرکب فاعلی است، که جمعی آن را اسم فاعل ُمرخم‌یعنی بحذف علامت «نده» می‌گویند؛ و باعتقاد این‌حقیر ترکیب اسم‌است با ریشهٔ فعل «جستن» و «جوییدن».

واین‌نوع ترکیب‌گاهی درمعنی صفت فاعلی است مانند [دلبر، دلجوی، روح‌افزا، جان‌بخش]، وگاه بمعنی صفت مفعولی است مانند زراندود، زرافشان [در صفت کاغذ و جامه و امثال‌آن]، دستکش، کفش‌کن، راهرو [در معنی معبر وگذرگاه عمارت چه همین‌کلمهٔ «راهرو» در معنی سالك و روندهٔ راه، صفت فاعلی است].

***

فلسفی گوید ز معقولات دون

عقل، از دهلیز می نآید برون

هم درین سوراخ بنایی گرفت

در خور سوراخ، دانایی گرفت

شاید از روی همین شواهد که اینجا شنیدید؛ وبار دیگر هم در مباحث قبل شنیده بودید، پی بمقصود مولوی برده و پیش خود حدس زده باشید که مراد وی از «عقل فلسفی» و «عقل بحثی» قوهٔ فکر واندیشه وشعور طبیعی انسانی است در ترتیب قیاسات و اقامهٔ دلایل واستحسانات آمیخته از ظن ویقین که در فلسفه و کلام و دیگر فنون درسی اکتسابی، و بحث و مناظرهٔ علمی و مذهبی بکار می آید؛ وچون دارندهٔ این عقل در همه‌چیز جدل ومکابره می کند آنرا «عقل بحثی» گفته‌اند.

باید این نکته را هم توجه داشته باشید که‌مراد مولوی از «فلسفه» و «فلسفی» خصوص علم حکمت و فلسفه نیست؛ بل که مقصود چنانکه خود او تفسیر کرده حالت شك و تردید و ظن و احتمال ومجادله وچون و چرا کردن در امور است؛ چنانکه پیش خود برای هر امری سبب و علتی می‌تراشند؛ و آنچه راکه درحوصلهٔ فهم و ادراك آنها نیست‌ممتنع می‌شمارند و در بوتهٔ تکذیب وانکار می گذارند؛ هرچند که ازخصوص علم فلسفه و کلام بویی نبرده باشند!

هر که‌را دردل‌شك وپیچانی[1] است

در جهان او فلسفی پنهانی است

۱ــ بی‌جانی: خ.

فلسفی مر دیورا منکر شود　　　درهمان‌دم سُخرهٔ دیوی بود

یعنی همان دیو تخیل وتسویل؛ و شیطان تردید و انکار

قبلهٔ عارف بودنورِوصال　　　قبلهٔ عقل مُفَلسِف شد خیال

مولوی این نوع عقل را نیز نه تنها راه وصول بکمال مطلق که غایت سعادت انسانی است نمی‌داند؛ بل که آن را حجابی عظیم ومانع و عقبه‌یی بسیار سخت و دشوارمی‌شمارد که سالك طریق حق، ناچار باید ازآن‌عقبه عبور کند؛ وآن پرده‌را که دست‌باف کارگاه علوم‌ظاهری و غرور محفوظات درسی اکتسابی است بشکافد؛ وگرنه تا ابد ازدرك سعادت که بهشت عَدن با همهٔ وسعت و صفا و نزهت و تجملاتش، نمودار تمثیلی کوچك و نارسا از اوست، محروم و بی‌نصیب خواهد ماند؛ و این پردهٔ جهل مرکب همانست که درآیهٔ شریفهٔ قرآن مجید می‌خوانیم.

«ختم‌الله علی قلوبهم‌و علی سمعهم و علی ابصارهم غشاوة و لهم عذاب عظیم: سورهٔ بقره ج۱ یه۷»؛ «افرأیت من اتخذ آلهه‌هواه و اضله‌الله علی علم و ختم علی سمعه و قلبه و جعل علی بصره غشاوةً: جاثیه ج۲۵ یه۲۳».

و این طایفه ازعقلا و علمای متحجر بقول مولوی؛ هرقدربیشتر بدانسته‌های اکتسابی خود خوش‌دل و خرسند باشند، و به‌آموخته‌ها و اندوخته‌های علمی خود بیشتر ببالند و بنازند، و در میدان شکوك و ظنون و ستیزهٔ جدل و مکابره تندتر و افزونتر بتازند، از غایت مراد و مقصد اعلی و مطلوب واقعی انسان‌که وصول بمقام کمال وسعادت‌مطلق روحانی و درك حقایق آسمانی است، دورتر خواهند شد «هرچه کنی

سعی بیش پای فروتر شود».

فلسفی خود را از اندیشه بکُشت
گو بدَو، کوراسوی گنج است پُشت

گو بدَو[۱] چندانکه افزون می‌دود
از مراد دل، جداتر می‌شود

فلسفی و آنچه پوزش می کند
قوس نورت تیر دوزش می کند

مولوی در وادی عشق و عرفان، عذر اکابر فلاسفه و متکلمان، و ائمهٔ فقها و مجتهدان را هم می‌خواهد تا به‌اصاغر طلبه چه رسد!

وآنکه او آن نور را بینا بود — شرح او کی کار بوسینا بود[۲]

***

اندرین بحث ازخرد ره بین بُدی — فخر رازی راز دار دین بُدی[۳]

***

آن طرف که عشق می‌افزود دَرد — بوحنیفه و شافعی درسی نکرد[۴]

۱ــ کلمهٔ «بدو» دراین بیت وبیت قبل فعل امر است از «دویدن».

۲ــ ج۴ ص۳۰۸ طبع نیکلسون.

مقصود استاد فلاسفهٔ اسلامی شیخ رئیس حسین بن عبدالله‌بن‌سینا بخارایی است متوفی۴۲۸ ه.ق.

۳ــ ج۵ ص۲۶۴ نیکلسون.

مقصود دانشمند نامدار امام فخرالدین محمدبن عمر بن‌حسین رازی‌است ملقب به«ابن‌الخطیب» متوفی ۶۰۶ ه.ق.

۴ــ ج۳ ص۲۱۸نیکلسون.

مقصود امام‌ابوحنیفه ۸۰ــ۱۵۰ وامام‌شافعی ۱۵۰ــ۲۰۴ پیشوای‌حنفیان وشافعیان‌است.

ابوعلی سینا و امام فخرالدین رازی
در تصوف و عرفان

اتفاقاً شیخ رئیس ابوعلی سینا بزرگترین فیلسوف اسلامی است که درصدد جمع و توفیق مابین فلسفه و عرفان برآمد؛ و سه‌فصل یعنی سه نمط مهم هشتم تا دهم آخر کتاب اشارات را که منقح‌ترین مؤلفات فلسفی اوست بهمین‌منظور اختصاص داد که مسائل عرفانی و رسم وراه عرفارا در سیر و سلوك طریق حق‌تعالی، از قبیل ریاضتهای شاقه؛ و همچنین کشف و شهود و صدور معجزات و کرامات و خرق عادات را با مبانی و اصول عقلی فلسفی اثبات کند؛ و مخصوصاً نمط تاسع راکه در مباحث قبل هم از آن نام بردیم و مطالبی نقل کردیم بعنوان «فی مقامات العارفین» ممتاز و مشخص نموده است.

جماعت اخوان صفا که سرگذشت مفصل دلکشی دارند، نیز در این راه تلاش می‌نمودند که فلسفه و عقل را با دین و مذهب سازش بدهند.

امام فخرالدین رازی که اعجوبهٔ جدل و بحث و مناظره بود، و در ایجاد شك و تردید حتی در قضایای بدیهی دستی توانا داشت؛ و بدین‌سبب اورا «امام المشککین» لقب داده‌اند، با وجود این‌که شرح اشاراتش مملو از شکوك و اعتراضات برشیخ‌است؛ و بدین‌سبب‌بعضی آن را «جرح» بجای «شرح» خوانده‌اند؛ باز در آن بخش از اشارات که مربوط بمسائل عرفانی و مقامات عارفان است از تعریف و تمجید و تحسین بلیغ خودداری نمی کند و شیخ را دراین ابتکار می‌ستاید.

در رسالهٔ «لباب‌الاشارات» نیز که تلخیص و تنقیح متن اشارات است در ذیل «النمط التاسع فی‌مقامات العارفین» می‌نویسد «هذاالباب لایقبل الانتخاب لانه فی‌غایة الحسن و ما هو محاسن شیء کله حسن»

بعلاوه در پاره‌یی از مؤلفات دیگرش مانند تفسیرکبیر و اسرارالتنزیل و المطالب العالیةاحیاناً متمایل بجماعت صوفیه‌شده وطریقهٔ آن طایفه راکه براساس تهذیب باطن و کشف وشهود مبتنی است در توحید و خداشناسی و درک حقایق ربوبی برعقلیات فلاسفه و متکلمان ترجیح داده است.

داستان ملاقات و مکاتبهٔ «شیخ ابوعلی سینا» با صوفی نامدار معاصرش شیخ ابوسعید ابوالخیر متوفی ۴۴۰ ه.ق؛ و این که گفت ما از دانسته می گوییم و شیخ ابوسعید از دیده؛ یعنی آنچه ما با عقل و قیاسات برهانی درک می کنیم شیخ در مکاشفه و شهود می بیند، در کتاب اسرارالتوحید و کشکول شیخ بهائی و مآخذ دیگر معروف و مشهور است.

با این همه چون شیخ ابوعلی و امام فخرالدین هردو سخت پای‌بند علوم و معارف خود بودند؛ و در وادی عشق و عرفان که اولین منزلش تخلیه‌وتجلیه‌وشست وشوی باطن ازغرور دانشهای درسی است قدم سعی و عمل نگذاشتند؛ وآنچه احیاناً دربارهٔ تمجید و تعریف عرفا و صوفیه؛ و تحسین طریقهٔ آن‌طایفه در ذوق ومکاشفه گفته‌اند باز منبعث از همان عقل بحثی استدلالی است، مولوی ایشان‌را در آن وادی بیگانه و نامحرم خوانده است.

این حکایت را شیخ عبدالوهاب شعرانی شافعی صوفی معروف

قرن دهم هجری متوفی ۹۷۳ ه.ق در کتاب ارشادالطالبین آورده است که امام فخرالدین رازی را این هوس در دل آمد که بسالکان طریقت و اهل ذکر و ریاضت بپیوندد؛ دست طلب بدامن صوفی بزرگ معاصرش شیخ نجم‌الدین کُبری متوفی ۶۱۸ ه.ق زد.

شیخ بدو گفت که در نخستین منزل شرط است که از پیرایهٔ علوم ظاهری چشم بپوشی؛ و تو طاقت این مفارقت را نداری.

امام فخرالدین بر طلب افزود؛ شیخ او را بخلوت نشاند؛ و آزمایش را با تصرف روحانی چنان نمود که حالی نقش علوم اکتسابی از لوح حافظهٔ امام زدوده شد؛ ناگهان فریاد برآورد و استغاثه کرد که طاقت این حالت را ندارم؛ شیخ او را از خلوت بیرون کرد و بوضع و حال سابقش عودت داد[1].

***

حقیر گوید بر فرض که آن حکایت هم واقعیت نداشته باشد؛ باری این امر مسلم و محقق است که دست از آموخته‌ها و اندوخته‌های علمی شستن؛ و تمام سرمایهٔ دارایی و افتخارات تحصیلی خود را دور ریختن؛ و از تنگنای غرور محفوظات، و دایرهٔ محدود عقل بحثی درسی بیرون آمدن، چندان صعب و دشوار است، که در مثل می‌توان گفت از حالت نزع و جان کندن و وداع حیات و خواسته‌های مال و منال دنیوی گفتن هم سخت‌تر و پر مشقت‌تر است؛ و بدین سبب گفته‌اند که آخرین عقبه‌یی که انسان در مرگ و حالت احتضار طی می‌کند،

۱ــ هدیة‌الاحباب حاج شیخ عباس قمی.

جدا شدن از محفوظات علمی است و این حالت از گسیختن بند هر علاقه بی‌بیشتر او را رنج می‌دهند.

باز هم گفته‌ایم که ریشهٔ آن همه غرور و علاقه را کندن؛ و از این قبیل مصائب و آلام نجات یافتن جز با نیروی عرفان و ایمان صادق و بدون مدد عشق عافیت سوز ممکن نیست «سوزنی باید کز پای بر آرد خاری».

علم آموزی و هنر اندوزی
در نظر مولوی

باید دانست که انتقاد و نکوهش مولوی از عقل بحثی و علوم و فنون ظاهری بسبب همان حالت خشکی و جمود و خودخواهی و خود-پسندی و کبرفروشی و محدودیت فکر است که اغلب بر مشتغلین آن علوم دست می‌دهد؛ وگرنه مولوی هرگز با اصل علم و دانش و تحصیل علوم و فنون درسی نه‌تنها مخالف نیست؛ که آن را نیز در حد خود می‌ستاید و برهمگان فریضه می‌شمارد؛ خود او نیز در این راه رنجها کشیده و مبلغی عظیم از سرمایهٔ عمر را در این معامله خرج کرده بود؛ اما می‌گفت که اکتساب و فراگرفتن این دانشها وقتی مفید و سرمایهٔ کمال انسانی است که بخورد روح رفته، و مقدمهٔ تهذیب نفس و موجب قوّت و صفای قلب شده باشد؛ نه دستاویز مفاخرت و تکبر، و دست موزهٔ کسب جاه و مال دنیوی و تهیه و تأمین شهوات جسمانی که معمولاً طایفهٔ طلاب آن علوم و مدرسه دیده‌ها بدان مبتلا می‌شوند.

مولوی می‌گفت که رنج و زحمت تحصیل علوم را برای همان

مقصد اعلی که وصول بمقام سعادت و کمال نفسانی است باید برخود هموار کرد؛ و این‌بار را بخاطر مقدمهٔ سبکبار شدن باید کشید، نه برای گران سنگی و سبکساری. جان مطلب مولوی همانست که در مباحث پیش هم شنیدید.

علمهای اهل دل حمالشان		علمهای اهل تن آحمالشان
علم چون بردل زند، یاری شود		علم چون برتن‌زند، باری شود
لیك چون این‌باررا نیکوکشی		بار برگیرند وبخشندت خوشی

مولوی علم آموزی و هنراندوزی را در همه حال ستوده، و در تعریف همین دانشها و هنرهای آموختنی گفته است

خاتم ملك سلیمان است علم		جمله‌عالم‌صورت‌وجان‌است‌علم
آدمی‌را زین‌هنر، بیچاره‌گشت		خلق دریاها وخلق کوه و دشت
زو پری و دیو ساحلها گرفت		هریکی درجای پنهان جاگرفت

یعنی انسان بنیروی علم و هنر تمدن بشری را بوجود آورد؛ و خلق دریاها و کوهها و دشتها و بیابانها را مسخر و زبون قدرت و ارادهٔ خود ساخت؛ و هم از برکت همین علم و هنر بود که اصناف خلایق هرکدام برحسب قابلیت و استحقاق در محل خود قرار گرفتند؛ و دیو و پری هم از انظار مردمان پنهان گشتند

علم دریایی است بی‌حدّ و کنار
طالب علم است غواص بحار
گر هزاران سال باشد عمر او
می‌نگردد سیر او از جُست و جو

مولوی می‌گوید آدم خاکی بتشریف همان علم آموختنی «وعلم

آدم‌الاسماء کلها سورهٔ بقره ج۱ یه۳۸» خلعت خلّت و کرامت پوشید و مسجود ملائکه گردید؛ و ابلیس بسبب جهل از درگاه الهی رانده شد؛ با این که سالیان دراز زهد ورزیده و عبادت حق‌تعالی کرده بود!

آدم خاکی ز حق آموخت علم
تا بهفتم آسمان افروخت علم

نام و ناموس ملک را در شکست
کوری آن کس که با حق در شک است

زاهد چندین هزاران[1] ساله را
پوزبندی ساخت آن گوساله را

تا نتاند[2] شیر علم دین کشید
تا نگردد گرد آن قصر مشید

علمهای اهل حس شد پوزبند
تا نگیرد شیر ز آن علم بلند

مقصود از «علم بلند» علم لدنی موهوبی است که معلمش حق‌تعالی باشد بی واسطهٔ درس و کتاب؛ یعنی دانشهای اهل حس پوزبند ایشان است، تا شیر از پستان غیب ننوشند و از معارف حقهٔ الهی محروم و بی‌نصیب بمانند

خویش را صافی کن از اوصاف خود
تا ببینی ذات پاک صاف خود

۱ـ ششصد هزاران: خ ـ مقصود «ابلیس» است.
۲ـ تا نداند: نیکلسون.

بینی اندر دل علوم انبیا
بی‌کتاب و بی معید و اوستا

***

ناگفته نگذارم که حالت غرور و خودپسندی که بدان اشاره رفت، اختصاص به‌دانش‌آموزان مدرسه ندارد؛ بل که عارض سالکان خانقاه و مدعیان عرفان و تصوف نیز می‌شود، که احیاناً در اثر کوچکترین الهام شیطانی که آن‌را «اِستدراج» می‌گوییم، چندان عُجب و خودبینی برایشان چیره می‌شود که خود را گل سر سبد خلقت، و علت غائی آفرینش می‌پندارند!

اتفاقاً بیماری این احوال در طایفهٔ دوم که دم از علوم باطن و صفای روح و زهد و وارستگی می‌زنند، بسیار سخت‌تر و مُزمن‌تر، و علاجش مشکل‌تر وصعب‌تر ازطایفهٔ اول‌است؛ چراکه عضو آفت‌رسیدهٔ علیل، هر قدر شریف‌ترو لطیف‌تر باشد، مرضش مُعضِل‌ترو دردناک‌تر، و درمانش دشوارترست!

و گاه باشد که دعوی علم و امامت را با لاف عرفان و کرامت جمع کرده؛ و از آمیختن عادت مغالبهٔ بحث و فضیلت‌نمایی ملائی، با خوی کبر ونخوت مرشدی، معجونی‌بس بی‌خاصیت وناسازگار ساخته باشند که نه بکارشریعت آید، و نه دردی ازطریقت دواکند؛ وبه‌اجماع مرکب مطرود و مردود هردو فریق باشد!

حرف درویشان و نکته‌ی عارفان
بسته اند این بی‌حیایان برزبان

***

حرف درویشان بُدزدد مردودن
تا بخواند برسلیمی زآن‌فسون

کار مردان روشنی و گرمی است
کار دونان حیله و بی‌شرمی است

شیر پشمین از برای که کنند
بومُسیلم را لقب احمد کنند

آن شراب حق، ختامش مشك ناب[1]
باده را ختمش بود گند و عذاب

عقل برهانی از درك حقایق ایمانی عاجز است

منطق وحی، برتر وصافی‌تر از منطق عقل است

مولوی می گوید عقل برهانی ازدرك حقایق ایمانی عاجزاست، و منطق وحی انبیا و اولیا، برتر و صافی‌تر از منطق عقل بحثی علما و حکماست.

اما عامهٔ خلایق آنگاه از منطق وحی آگاه می‌شوند که عارفی روشن دل‌درسفرخلق‌بحق، گلستان‌قدس وتفرّجگاه عالم تجرّد ماورای ماده را که مقام علّیّین است سیر کرده، و در بازگشت بعالم سفلی و سفرازحق‌بخلق، دسته گلی‌بتحفه برای‌ساکنان این‌نشأهٔ طبیعی‌مادی‌آورده

۱ــ تلمیح‌است، اشاره به‌آیهٔ شریفه «یسقون من رحیق مختوم‌ختامه‌مسك وفی‌ذلك‌فلیتنافس‌المتنافسون ـ ورهٔ مطففین ج ۳۵».

باشد؛ واین خود همان انبیا واولیا وبندگان خاص مقرب الهی‌اند که ازجانب حق‌تعالی برسالت‌واصلاح‌جامعه وتربیت نفوس بشری مبعوث شده‌اند؛ وبموجب فرمان الهی یعنی خاصیت جبلی موهوبی که در خلقت و کینونت ذات وسرشت ایشان تعبیه شده است، دردعوت خلق بحق جهانیان‌را از خواب غفلت بیدار؛ و ازلذات ناپایدار دنیوی بسعادت ابدی ونعیم جاودان اخروی هدایت ورهبری می‌نمایند.

مولوی می‌گوید عقل‌بحثی برای درك حقایق اشیاء کافی‌نیست؛ وکمند عقول وافهام بشر که اسیر اصطلاحات و محفوظات فنون بحثی وپای‌بند عالم حس ومحسوس است، به‌کنگرهٔ رفیع کاخ ابداع وعالم ماورای حس ومحسوس نمی‌رسد.

وبعبارت دیگر نردبان پایهٔ فکر واندیشهٔ محدود انسانی که‌دست وپای‌او درزنجیرحدود وقیود وضوابط واصول عقاید وقواعدموضوعهٔ علوم ودانشهای‌درسی که همه مخلوق وساختهٔ ظنون واوهام‌خوداوست، بسته شده، برای طی مدارج ارتقاء روحانی ومعارج کمال نفسانی، و صعود ببام بلند حقایق آن امور که ماورای عقل عادی باشد کوتاه و نارساست؛ ومرغ پربستهٔ عقول وهمناك را که تخته‌بند اصطلاحات و مقررات موضوعهٔ علوم بحثی، واسیر قفس تنگ ماده و طبیعت است، درفضای وسیع نامحدود عالم قدس که ازجمیع آلایشهای نفسانی و تعلقات جسمانی پاك وآزاد باشد، طاقت پرواز نیست

شادی ورامش کجاست‌جان ودل خسته‌را

طاقت پرواز نیست طایر پربسته را[1]

۱ــ بیت از خود نگارنده است.

مگر آنکه بند علایق بگسلد و خود را ببال وپر شاهبازان طریقت بربندد؛ و از نعمت اولیا که مرغان خوش الحان باغ ملکوتند مدد گیرد؛ وبدان وسیله در هوای کوی دوست که کعبهٔ مقصود عارفان است بپرواز آید

أسِرب القطا هل من یُعیر جناحه
لعلّی الی من قد هویتُ اطیر

هین مپر الا که با پرهای شیخ
تا ببینی عون لشکرهای شیخ

ریشهٔ اختلافات عارف با فیلسوف، وعالم مادی با حکیم الهی

خواستاران تحقیق را باین توضیح توجه می‌دهم که ریشه و اساس اختلاف عارف وصوفی بافیلسوف؛ وهمچنین مایهٔ اصلی جدایی و امتیاز مشرب حکیم مشائی از حکیم اشراقی، و سرّ و سبب عمدهٔ مخالفت عالم طبیعی مادی بادانشمند مذهبی الهی، این نکته است که فیلسوف مشائی وعلمای طبیعی مادی می‌گویند که ماورای حس و تجربه وعقل واندیشهٔ بشر، چیزی غیر از وهم وپندار نیست؛ وآنچه را که درحوصلهٔ حواس وادراك خرد نگنجید، باید از قبیل تخیلات و صُور وهمی بیماران‌دماغی‌انگاشت؛ وآن را درمزبلهٔ اوهام وخرافات باید انداخت.

روح عقلناك چه بسا حکم می کند که آنچه را که عقل عادی در حال‌حاضر ازقبول آن امتناع دارد؛ باید ممتنع ومُحال ابدی شمرد که

هرگز وجود آن امکان نداشته باشد.

اما عارف وحکیم الهی وفیلسوف اشراقی معتقدند که آنچه را امروز بمقتضی عقل عادی محال می‌شمارند، ممکن است که در واقع ممتنع نباشد و روز دیگر اتفاق بیفتد؛ ونیز می گویند که ماورای عقل و بیرون از دایرهٔ فکر و اندیشه وتجربهٔ حسی‌بشر نیز عالمی است بسیار وسیع، وحقایقی است که دست یافتن بدان جز باریاضت وصفای نفس وتجلیه وتحلیهٔ روحانی میسر نمی‌شود.

مولوی می گوید علل واسباب طبیعی که بشر ادراك و احساس می کند؛ همه امور ظاهری است، وهمه در تحت فرمان واراده وادارهٔ علل واسباب دیگری است که ازانظار مخفی وپنهانست؛ دستاویز حس و کرسی پای عقل بحثی هم برای وصول بآن عالم که مسبّب اسباب باشد کوتاه وناتوان است؛ باید زنگار شهوات وتعلقات دنیوی را بصیقل ریاضت ازآینهٔ روح زدود، وآن را صفا وجلا داد تاپذیرای اشراق وکشف و شهود صور وحقایق، و معاینهٔ علل واسباب غیبی گردد؛ همان امور وعلل واسباب حقیقی واقعی که از چشم حس وعقل عادی عمومی پنهانست؛ و علل واسباب چشم گیر ظاهری پیش ما حجاب شده است تا از سبب‌سازیهای غیب غافل مانده‌ایم

چشم بر اسباب از چه دوختیم
گر زخوش چشمان کرشم آموختیم

هست بر اسباب، اسبابی دگر
در سبب منگر، در آن افکن نظر

انبیا در قطع اسباب آمدند

معجزات خویش بر کیوان زدند

کشف این، نه از عقل کارافزا بود

بندگی کن تا ترا پیدا شود

توضیحاً این «بندگی» که مولوی می گوید مقصور بر عبادت وریاضتهای جسمانی نیست؛ بل‌که در این مورد بخصوص ظاهراً عمدهٔ توجهش به‌اعظم ریاضات روحانی وافضل طاعات عرفانی؛ یعنی موت ارادی وبندگی استاد ارشاد وتسلیم وانقیاد صرف پیش‌شیخ راهبر است که بمدد وهمت او عقل نورانی برنفس ظلمانی چیره، وروح سالك‌چندان پاك وروشن می‌شود که قابل کشف وشهود حقایق امور می گردد؛ و علوم ومعارف انبیا واولیا بی‌واسطهٔ کتاب ومُعید واستاد در دل او نقش می‌بندد؛ چنانکه در دنبالهٔ ابیات فوق می‌گوید

رزق‌جانی کی بری‌باسعی وجُست

جز بعدل شیخ کو داوُد تست

نفس چون با شیخ بیند گام تو

از بُن دندان شود اورام تو

عقل، گاهی غالب آید در شکار

برسگ نفست که باشد شیخ یار

نفس، اژدرهاست باصد زور وفن

روی شیخ او را زمرد دیده کن

گر تو خواهی ایمنی از اژدها

دستش از دامان مکن یك دم رها

خـاك شو در پیش شیخ بـا صفا
تـا ز خـاك تـو بـرویـد کیمیا[۱]

علل واسباب پیدا و پنهان یا طبیعی و الهی

باز در زمینهٔ علل واسباب طبیعی والهی یا آشکار و پنهان گفته است.

تُـرك، اغلب، دخـل را در کشتـزار
بـازکارد چون[۲] وی است اصل ثمار
زان بـیفشانـد بـکشتـن تُـرك دست
کآن‌غله‌ش‌هم‌زان‌زمین‌حاصل‌شده‌است
کفشگر هـم آنچـه افزایـد ز نـان
مـی‌خـرد چـرم وادیم و سختیان[۳]
دخـل از آنجـا آمـدستش لاجـرم
هم از آنجـا مـی‌کند داد و کـرم
این زمین وسختیان پرده است و بس
اصـل روزی از خـدادان هـرنفس

۱ـ این بیت وبیت قبل را طبع نیکلسون ندارد.
توضیحاً ضمیر «دستش» در بیت قبل ضمیر مفعولی است؛ یعنی دست‌از دامان شیخ برمدار ودامان او را رها مکن.
۲ـ کاردکه: نیکلسون.
۳ـ سختیان: چرم وساغری.

چون بکاری در زمین اصل کار
تا بروید هر یکی را صد هزار

***

خواجه پندارد که روزی ده دهد
این نمی‌داند که روزی ده دهد

***

چون نیابی این سعادت در ضمیر — پس ز ظاهر هردم استدلال گیر
که اثرها بر مشاعر ظاهر است — وین اثرها از مؤثر مخبرست
چون نظر در فعل و آثارش کنی — گرچه پنهانست، اظهارش کنی
قوّتی کان اندرونش[1] مضمرست — چون بفعل آید عیان ومظهرست
چون بآثار این همه پیدا شدت — چون نشد پیدا ز آثار[2] ایزدت
نه سببها[3] و اثرها مغز و پوست — چون بجویی جملگی آثار اوست

***

آب از جوشش همی گردد هوا — وآن هوا گردد ز سردی آبها
بلکه بی‌اسباب وبیرون زین حکم — آب رویانید تکوین از عدم
تو ز طفلی چون سببها دیده‌یی — در سبب از جهل برچفسیده‌یی
با سببها از مسبّب غافلی — سوی این روپوشها زان مایلی
حاصل آنکه در سبب پیچیده‌یی — لیک معذوری همین را دیده‌یی

***

۱ــ کان دردرونش: خ.
۲ــ زتأثیر: نیکلسون.
۳ــ این سببها: خ.

آنکه بیرون از طبایع جان اوست
منصب خَرق سببها آن اوست
بی‌سبب بیند چو دیده شد گذار
تو که در حسّی سبب را گوش‌دار
این‌سبب‌همچون‌طبیب استوعلیل
این‌سبب‌همچون‌چراغ است وفتیل
شب چراغت را فتیلی[1] نو بتاب
پاك دان زاینها چراغ آفتاب
رو تو کهگل ساز بهر سقف خان
سقف گردون را ز کهگل پاك دان

تأثیر ریاضتهای جسمانی در کمال نفسانی

مولوی دربارهٔ زهد وتقوی وعبادت وریاضتهای‌جسمانی، وتأثیر آن در تزکیهٔ روح و تصفیه وتجلیهٔ باطن از کدورتهای‌نفسانی که مقدمهٔ تحلیه ووصول بمدارج عالی‌کمال انسانی است نیز گفته‌های نغزدارد؛ از این قبیل:

همچو آهن ز آهنی بی‌رنگ شو
در ریاضت آینه‌ی بی‌زنگ شو
خویش‌راصافی‌کن ازاوصاف‌خود
تا ببینی ذات پاك صاف خود

۱ــ فتیل: نیکلسون.

بینی اندر دل علوم انبیا
بی‌کتاب و بی مُعید و اوستا
بی‌صحیحین[۱] و احادیث و رُوات
بلکه اندر مشرب آب حیات

***

مُردن تن درریاضت زندگی‌است
رنج‌این‌تن، روح‌را پایندگی‌است
تا بقای خود نبیند سالکی
چون کند تن را سقیم و هالکی
این ریاضتهای درویشان چراست
کآن بلا برتن، بقای جان ماست

***

کار، تقوی دارد و دین و صلاح
که از او باشد بدو عالم فلاح

***

چونکه تقوی بست، دودست هوا
حق گشاید هر دو دست عقل را

***

۱ـ صحیحین: بصیغهٔ تثنیهٔ عربی حالت جرّونصب، مراد دو کتاب حدیث معروف صحیح بخاری وصحیح مسلم است که از صحاح ستهٔ بسیار معتبر اهل سُنّت است.

آرزو جستن، بود بگریختن
پیش عدلش خون تقوی ریختن
آرزو بگذار تا رحم آیدش
آزمودی که چنین می‌بایدش

***

ترك دنیا هر که کرد از زهد خویش
پیش آمد پیش او دنیا و بیش

***

جهد کن تا مزد طاعت در رسد — بر مطیعان آنگهت آید حسد
جهد کن تاپیر عقل ودین شوی — تاچو عقل کل توباطن‌بین‌شوی

***

جهد کن تا می‌توانی ای کیا — در طریق انبیا و اولیا
کافرم من‌گرزیان کرده‌است کس — در ره ایمان و طاعت یك نفس
سرشکسته نیست، این‌سر را مبند — یك دو روزی‌جهد کن‌باقی بخند
جهد کن تا سنگیت کمتر شود — تا بلعلی سنگ تو گوهر شود
صبر کن اندر جهاد و در عنا — دم بدم می‌بین بقا اندر فنا

***

جهد کن تا این طلب افزون شود
تا دلت زین چاه تن بیرون شود

***

جهد کن تا ترك غیر حق کنی
دل ازین دنیای فانی بر کنی

***

جهد کن کز جام حق یابی نوی
بیخود و بی‌اختیار آنگه شوی

***

آب کم جو تشنگی آور بدست
تا بجوشد آبت از بالا و پست
هرکجا دردی، دوا آنجا رود
هرکجا فقری، نوا آنجا رود

***

جهد کن در بیخودی خود را بیاب
زودتر والله اعلم بالصواب

ریاضتهای اجباری

مولوی ریاضتهای اجباری یعنی مصائب و آلامی را که ازحوادث روزگار بی‌اختیار برانسان روی می‌دهد چنانکه مثلاً گاو و گوسفند او ناگهان می‌میرند، یا مال و خواستهٔ او را دزدان و غارتگران می‌ربایند، نیز در تربیت نفوس و اصلاح امور باطنی مهم ومؤثر می‌داند؛ و معتقد است که انسان در این قبیل پیش‌آمدها باید صبور و بردبار و شکرگزار باشد؛ زیرا که زیان مالی ممکن است بلاگردان و قضاگردان جان او باشد.

اصل این دستور بزرگ اخلاقی و عرفانی را در قرآن کریم می‌خوانیم:

«ولنبلونکم بشیء من‌الخوف والجوع ونقص من‌الاموال والانفس والثمرات وبشرالصابرین؛ الذین اذا اصابتهم مصیبة قالوا انالله وانااليه راجعون، اولئك عليهم صلوات من‌ربهم ورحمة واولئك هم‌المهتدون: سورهٔ بقره» دفتر سوم مثنوی شریف در حکایت آن کس که زبان حیوانات‌را آموخته بود ومرگ اسب واستر وغلام وی می‌گوید:

ور ریاضت آیدت بی‌اختیار سر بنه شکرانه ده ای‌کامیار
مرگ‌اسب واستر ومرگ غلام بُد قضاگردان‌آن مغرورخام

عقل بحثی فلسفی و انکار معجزات و کرامات

معجزات وخرق عادات وکرامات انبیا و اولیا، مکاشفات غیبی عرفا و سالکان روشن‌دل، همه باعتقاد مولوی از دلایل خرق علل و اسباب طبیعی ونقض قواعد وبراهین فلسفهٔ عقلی؛ ودرجزو همان‌حقایق و امور واقعی است که چون طور او ماورای طور عقل است، عقل بحثی فیلسوف مادی زیر بار نمی‌رود و آن را انکار می‌کند؛ اما چون آن قبیل وقایع بسیار اتفاق افتاده است، انکار فلسفی را جز مکابره و لجاج وستیز گی جاهلانه نباید شمرد

فلسفی منکر شود در فکر وظن گو برو سر را بدان دیوار زن
نطق آب ونطق خاك و نطق گل هست محسوس حواس اهل دل
فلسفی کو منکر حنّانه است از حواس انبیا بیگانه است
گوید او که پرتو سودای خلق بس خیالات آورد دررای خلق
بلکه عکس آن، فساد و کفر او این خیال منکری را زد براو

بیت ماقبل آخر مقول قول فلسفی بود که می‌گفت ستون حنّانه وامثال آن که خلق بدان معتقد شده‌اند پرتوسودا واثر خیالات واهی است؛ وبیت آخر گفتهٔ مولوی‌است که‌برسبیل‌نقض می گوید پرتو کفر و فساد روح فلسفی است که خیال‌انکار والحاد را در وی می‌پروراند ؛و یاء کلمهٔ «مُنکری» یاء مصدری است بمعنی انکار والحاد

فلسفی مر دیو را مُنکر شود
در همان دم سخرهٔ دیوی بود
گر ندیدی دیو را ، خود را ببین
بی‌جنون نبود کبودی بر جبین

***

صد هزاران معجزات انبیا
کان نگنجد در ضمیر و عقل ما
نیست‌ازاسباب،تصریف‌خداست
نیستها را قابلیت از کجاست
قابلی گرشرط فعل حق بُدی
هیچ معدومی بهستی نآمدی

***

معجزاتی و کراماتی خفی
برزند بر دل ز پیران صفی
برزند از جان کامل معجزات
بر ضمیر جان طالب چون حیات

معجزه بحر است و، ناقص مرغ خاک
مرغ آبی در وی ایمن از هلاک[۱]

عجز بخش جان هر نامحرمی
لیک قدرت بخش جان همدمی

***

آنچنان که عارف از راه نهان
خوش نشسته می‌رود در صدجهان

گر ندادستش چنین رفتار دست
این خبرها زآن ولایت از کی است

این خبرها وین روایات مُحِق
صد هزاران پیر بروی متفق

یک خلافی نی میان این عیون[۲]
آنچنان که هست در علم ظنون

آن تحرّی[۳] آمد اندر لیل تار
وین حضور کعبه و وسط نهار

۱ـ اینجا مخصوصاً موافق‌طبع نیکلسون آوردم؛ ودر مباحث قبل موافق نسخ دیگر است‌دردو بیت باین شکل:

معجزه بحر است و ناقص مرغ خاک
مرغ خاکی رفت دریم شد هلاک

مرغ آبی در وی ایمن از هلاک
ماهیان را مرگ بی‌دریاست خاک

۲ـ قرون: خ.

۳ـ تحرّی: تحقیق درجُست وجوی سمت قبله.

مقصودش علم لدنی موهوبی و کشف و شهود تحقیقی نورانی عارف است، باقیاس بعلوم کسبی درسی و معارف ظنّی تقلیدی.

گفت موسی با یکی مست خیال
کای بداندیش از شقاوت درضلال
صد هزاران معجزه دیدی ز من
صد خیالت می‌فزود و شك و ظن

انکار فلسفی بر آیهٔ اِن اَصبح ماؤکم غوراً

مولوی در مطاوی مثنوی شریف مکرر برپیروان فلسفه و منطق عقلی تاخته و مذهب وطریقهٔ آن گروه‌را باطل‌وموجب خسران وضلالت شمرده است.

یکی از مواضع صریح روشنش در دفتر دوم است ذیل عنوان «انکار فلسفی برقرائت اِن اَصبح ماؤکم غوراً» که آب پاك روی‌فلسفه ومنطق‌عقلی می‌ریزد وحساب خود را با آن طایفه پاك می کند.

توضیحاً موضوع بحث آخرین آیه است از سورهٔ مُلك «قل ارأیتم اِن اَصبح ماؤکم غوراً فمن یأتیکم بماءٍ معینٍ: ج ۳۰»؛ که حاصل ترجمه‌اش این است که ای‌پیغمبر بمردمان بگو اگر چشمه‌ها خشك شود و آبها در زمین فرو رود کیست که برای شما آب روان بیافریند.

این‌مضمون درسورهٔ کهف نیز آمده است «اویُصبح‌ماؤها‌غوراً فلن تستطیع له‌طلبا: ج ۱۵ یه ۴۱».

مقصود این است که هرنعمتی ازخدا است، وبشر قادر نیست که

این قبیل نعمتها را برای خود بیافریند.

مولوی تحت عنوان فوق این داستان را می‌آورد که حاکی از روح عقیدهٔ پاك ومسلك عرفانی خوداوست.

مُقریی می‌خواند از روی کتاب
ماؤکم غَوراً، ز چشمه بندم آب
آب را در غَورها پنهان کنم
چشمه‌ها را خشك وخشکستان کنم
آب را درچشمه که[1] آرد دگر
جز من بی‌مثل با فضل وخَطر
فلسفی منطقی مُستَهان
می گذشت ازسوی مکتب آن‌زمان
چونکه بشنید آیت او ازناپسند
گفت آریم آب را ما با کُلند
ما بزخم بیل و تیزیِ تَبر
آب را آریم از پستی زبر
شب بخفت ودید اویك شیرمرد
زدطپانچه هردوچشمش کور کرد
گفت زین‌دوچشمهٔ‌چشم ای‌شقی
با تبر نوری برآر ار صادقی

۱ــ کی: نیکلسون ــ تفاوت رسم‌الخط است و در هردوصورت اینجا بمعنی استفهام‌است.

روز برجَست و دو چشم[1] کور دید

نور فایض از دو چشمش ناپدید

تأثیر و توفیق توبه و استغفار

دنبالهٔ اشعار فوق، از موضوع بحث عقل بحثی خارج است؛ و انتقال از این مبحث است بتأثیر توبه و انابت در زدودن اثر گناه؛ و این که خود توبه و استغفار نیز منوط بتوفیق الهی است که:

توبه بی‌توفیقت ای نور بلند

چیست جز بر ریش توبه ریشخند[2]

و هر کسی لایق این موهبت نیست؛ اما توفیقی را که عجالةً بمناسبت آن مبحث پیش آمده است از دست نمی‌دهیم و بخشی از آن ابیات را نیز نقل می‌کنیم

دربارهٔ آن فیلسوف که چشمش نابینا شده بود می‌گوید

گر بنالیدی و مستغفر شدی

نور رفته از کرم ظاهر شدی

لیك استغفار هم دردست نیست

ذوق توبه نُقل هر سرمست نیست

زشتی اعمال و شومی جمود

راه توبه بر دل او بسته بود

۱ـ چشمش: خ.

۲ـ جز بریش توبه نبود ریشخند: خ.

هر دلی را سجده هم دستور نیست
مُزد رحمت، قسم هر مُزدور نیست
هین بپشتی[1] آن مکن جرم و گناه
که کنم توبه در آیم در پناه
می‌بباید تاب و آبی توبه را
شرط شد برق و سحابی توبه‌را
تا نباشد برق دل و ابر دو چشم
کی نشیند آتش تهدید وخشم
تا نباشد گریهٔ ابر از مَطَر
تا نباشد خندهٔ برق ای پسر[2]
کی بروید سبزهٔ ذوق وصال
کی بجوشد چشمه‌ها ز آب زلال

توضیحاً «برق و سحاب» که در شرط توبه‌شنیدید استعارهٔ مُصَرّحه است بمعنی سوز دل و گریهٔ چشم؛ یعنی بپشت‌گرمی توبه نباید مرتکب گناه شد؛ وتوبه نیز در صورتی مقبول ومؤثر است که باانقلاب حال و سوز دل و گریهٔ چشم همراه باشد؛ نه‌همین تنها لفظ «استغفرالله واتوب الیه»!

***

جملهٔ معترضه‌یی بود باز برمی‌گردیم بهمان راه که می‌رفتیم

۱ــ بپشت: نیکلسون.
۲ــ درچاپ نیکلسون این بیت راندارد.

گفتیم که عقل عادی فلسفی و کلامی ممکن است اموری را محال و ممتنع بشمارد که در واقع محال نباشد؛ اینك دلیل محققانهٔ مولوی را در این باره بشنوید.

آنچه فوق حال تست آید محال

مولوی می گوید چه‌بسا که قوهٔ تعقل ومنطق فکر عادی در یك زمان حکم براستحاله وامتناع امری کند، که همان امر در زمان دیگر واقع شود؛ بطوری که نزدیك همهٔ عقلا جزو مسلمات باشد.

خلاصه این که عقول عادی آنچه را که فوق حال؛ وبزرگتر از حوصلهٔ فهم وادراك، وبیش از گنجایش فکر واندیشهٔ محدود آنهاست انکار می کنند، وآن را محال وممتنع ابدی می‌شمارند؛ وچه بسیار که دراین حکم خطا می کنند؛ وامری را که امروز محال می‌انگارند، روز دیگر پیش چشم خود واقع وحاضرمی‌بینند.

مولوی در مقام تحقیق واستدلال برخطای عقول عادی می گوید:

عقل بحثی گوید این دوراست وگو
بی زتأویلی محالی کم شنو
قطب گوید مر ترا ای سست حال
آنچه فوق حال تست آید محال
واقعاتی که کنونت برگشود
نی که در اول، مُحالت می‌نمود

برای توضیح گفتهٔ مولوی مثال می‌زنم که اگر دویست سال‌قبل یکی می گفت که ممکن است پای بشربکرهٔ ماه ومریخ برسد؛ وروزی

خواهد رسید که همهٔ افراد بشر در روی کرهٔ زمین هرجا که ساکن باشند، هرچند بفاصلهٔ چندهزار فرسنگ باشد، بایکدیگر حرف بزنند وسخن یکدیگر را باهمین گوش بشنوند، وروی یکدیگر را با همین چشم ببینند؛ آیا هیچ‌کس از عقلای آن روزگار این سخنان را باور می‌کرد؛ وهیچ‌نشانی از تصدیق وقبول حتی شك وتردیدازوجنات حال ایشان نمودار می‌شد؛ آیا باگویندهٔ آن‌مطالب جز باتخطئه وسخریه و استهزاء وانکار روبرو می‌شدند؛ آیا غیر ازاین بودکه اورا بسست‌عقلی وسبکسری ودیوانگی منسوب می‌داشتند؛ همانطورکه کافران ومنکران کوتاه‌اندیشه انبیا رامجنون می‌خواندند.

«وقالوا یا ایهاالذی نزل علیه‌الذکر انك‌لمجنون: سورهٔ حجر ج ۱۳ یه ۶»؛ «ثم تولوا عنه و قالوا معلم مجنون: دخان ج ۲۵ یه ۱۴»؛ «افتری علی‌الله کذباً ام به جنة: سبا ج ۲۲ یه ۵»؛ «ان‌هوالا رجل به‌جنة: مؤمنون ج ۱۸ یه ۲۵».

تهمت‌افترا وکذب وجنون برانبیا بستن هرچندگاهی عمداً از روی عناد ولجاج وحسد بوده، اما بیشترش این است‌که گفته‌های انبیا را درحشر ونشر قیامت وثواب وعقاب آخرت درك نمی‌کردند؛ یعنی وسوسهٔ عقل بحثی نمی‌گذاشت‌که رسولان الهی را تصدیق کنند و سخنان ایشان را بپذیرند.

مثلامی‌گفتند «هل‌ندلکم علی رجل ینبئکم اذامزقتم کل ممزق انکم لفی خلق جدید: سورهٔ سبا ج ۲۲ یه ۷»؛ «ما سمعنا بهذافی آبائنا الاولین: مؤمنون ج ۱۸ یه ۲۴»؛ «قالوا ائذا متنا وکنا تراباً و عظاماً ائنا لمبعوثون ان‌هذا الا اساطیر الاولین: مؤمنون ج ۱۸ یه۸۲».

***

باری آنچه راکه بشر دویست سال قبل با هزاران دلیل وبرهان عقلی باطل می‌شمرد وانکار می‌کرد؛ نسل امروز همان را پیش چشم می‌بیند بطوری که هیچ قابل تردید وانکار نیست.

آیا مردمان روزگار پیش عقل نداشتند؛ چرا؛ عقل داشتند؛ اما آنچه فوق حال ایشان بود محال می‌شمردند؛ همچنین ممکن است که در صدسال بعد حقایقی کشف شود که عقلای امروز باصدزبان آن‌را محال وممتنع می‌انگارند!

عجب است که این‌قبیل امور همه درحدود قلمرو طبیعت است؛ وهیچ کدام خارج از دایرهٔ عقل روشن نیست؛ یعنی قسمتی ازاسرارهمین طبیعت است که بر بشر دیروزی نهفته بود؛ واگر احیاناً کسی بآن‌راز خبرمی‌داد؛ دعوی‌اورابکلی منکر می‌شدند؛ و اگر گفتهٔ او وقوع می‌یافت آن‌را بعنوان معجزه وخرق عادت تلقی می‌کردند؛ وهمان امر امروزدرجزوبدیهیات ومسلّمات وامور عادی‌درآمده است.

بازهم اسرارخلقت است که بربشرامروزی مخفی‌ومستور است؛ واگر احیاناً یکی ادعا کنداورا کاذب وحیله گر وسست‌عقل‌می‌شمارند؛ اما فردا همین امررا جزو مسلّمات خواهند پذیرفت.

***

این است که هرقدر برپیشرفت علوم مثبت بیفزاید؛ و اسرار خلقت بیشتر کشف شود؛ در مقابل هرنقشی که از پردهٔ تاریك عالم صنع بصفحهٔ روشن عقل شهودی افتاد؛ وبنسبت هررازی که از ودایع نهفتهٔ طبیعت آشکارگردید، یك دسته ازامور که جزو مجهولات‌ماورای

طبیعت ما بود؛ وآن را درعداد معجزات وخرق عادات، وامورماورای طور عقل می‌شمردیم، خودبخود از آن دایره بیرون می‌آید ودرمحیط عقل روشن‌بین وقلمرو آثار وخصایص عالم طبع وطبیعت داخل می‌شود؛ وازاین‌جهت بیشتر بعظمت خالق وشگفتی‌عالم صنع پی‌می‌بریم؛ وبهتر اعتراف می‌کنیم که «ربنا ماخلقت هذا باطلاً».

اما ازاین نکته غافل نباید بود که بتناسب مستقیم هرقدر کشفی تازه روی بدهد وعلمی جدید برمعلومات رسمی ما افزوده شود؛ در مقابل، یك دسته مشکلات تازه همچون علف خودروی پیرامن آن‌چشمهٔ نوزاد خودبخود خواهد روید وبرمجهولات ماخواهد افزود؛ بطوری که دست‌آخر که بشر جمیع امور معلوم ومجهول خود را با یکدیگر برمی‌سنجد؛ وآن را از صافی خرد راست بین درست اندیش می‌گذراند؛ بازخواهد دید که مجهولاتش برمعلومات‌می‌چربد؛ واینجاست که باید ناچارمعتقد بعالمی‌روحانی ماورای این نَشأهٔ‌جسمانی شود و دست‌بدامن الهیات وامور ماورای طبیعت زند؛ وازبن دندان بگوید «سبحانك‌لاعلم لناالا ماعلمتنا: سورهٔ بقره ج ۱ آیهٔ ۴۰»؛ «وعنده مفاتح‌الغیب‌لایعلمها الاهو: انعام ج ۷ یه ۵۹» و «فقلنا هاتوا برهانکم فعلموا ان‌الحق‌لله: قصص‌ج ۲۰ یه ۷۵»؛ «ولکن اکثرالناس لایعلمون: روم ج ۲۱ یه ۶، ۳۰».

واینجاست خود همان آرامشگاه وجدان، وکعبهٔ ایمان وعرفان، وعالم ماورای عقول وافهام عوام که مولوی ودیگر محققان عرفا و پیروان صادق مُتَحقق آن طایفه در هوای آن پرواز می‌کنند ونعرهٔ «یالیت قومی یعلمون بما غفرلی وجعلنی من‌المکرمین: سورهٔ یس: ج

۲۲ یه ۲۸» می‌زنند.

رسته‌اند از کفر و خارستان او
چون گلی بشکُفته در بُستان هو
جَسته از زندان این تنگین قفص
خوش همی خوانند ز آزادی قصص

***

می‌زنم نعره درین روضه و عیون
خلق را یالیت قومی یعلمون[۱]

***

این نکته را بازهم گوشزد کرده‌ایم که منظور مولوی از عقل بحثی فلسفی که آن را آنهمه انکار و تخطئه می کند؛ همان قبیل چون و چراهای ملحدانه، وظنون واوهام است که سکهٔ قلب شیطانی آن را در بازارخودفروشی بجای گوهر نقد عقل ایمانی، بقالب می‌زنند و خرج می کنند؛ و گرنه مولوی هرگز باعقل روشن‌بین رحمانی که سرمایهٔ تمیز مصالح ومفاسد دنیاو آخرت انسانی است؛ وهمچنین باعلوم مثبت‌عقلی که ازمداخلهٔ گمان وپندار برکنار باشد [ازقبیل فنون ریاضی]؛ یاعلوم نقلی که مستند ومتکی بمبادی وحی والهام مبعوثان الهی باشد [از قبیل علوم قرآنی وفقه وحدیث]، وامثال آن مخالف نیست بل که جداً بااین دسته از علوم موافقت دارد؛ ومثنوی شریف او خود بهترین شاهد و

۱ــ این بیت عیناً و دوبیت قبل با اندك تصرف هرسه مأخوذ از مثنوی است.

دلیل این مدعاست.

با فن منطق نیز از جهت ماهیت آن علم؛ هیچ مخالفت ندارد و نمی‌تواند داشته باشد؛ وانتقاد وانکار او از جهت کسانی است که خود را به‌منطق برهانی می‌بندند و آن را بامغالطه وسفسطه، و مقدمات ظنی و وهمی، بجـای قیاسات برهانی دستاویز و آلت عقل بحثی ومکابرات و شُکوك ومعارضات‌عنادی‌الحادی قـرار می‌دهند؛ اما با وجود این‌حال باز منطق وحی آسمانی را برمنطق عقل برهانی ترجیح می‌دهد، برای این که تنها منطق وحی را مأمون ازخطا وخطل می‌داند، و باین جهت می گوید:

منطقی کز وحی‌نبود آن هـَواست
همچو خاکی درهوا ودرَهباست[1]
گر نماید خـواجه را این دم غلط
ز اول والنجم برخـوان چند خط[2]
تـا کـه ما ینطق محمد عن هـوی
ان ُهـوَ الاّ بـوحی احتوی

بار دیگر تکرار می کنم که یکی از گمراهی‌ها وفریب کاریهای عقل‌کوتاه وفکر نارسای بشر این است که هرچه را فوق حال اوست محال می‌انگارد؛ وهمین که امری در حیز فهم وادراك او نگنجید آن‌را

۱ـ همچو خاکی برهوا برشد هباست:خ.

۲ـ یعنی چند آیه از اول سورهٔ نجـم [ج ۲۷]: «والنجم اذا هـوی؛ ماضل صاحبکم وماغوی؛ وماینطق عن‌الهوی؛ ان‌هوالاوحی یوحی».

باطل ویاوه می‌پندارند «بل کذبوا بمالم یُحیطوا بعلمه»؛ «واذلم یهتدوا به فسیقولون هذا افك قدیم» و دست آخر باز «آنچه فوق فکر تست آید مُحال».

پای استدلالیان چوبین بود

مولوی خلاصه وزبدهٔ فکر وعقیدهٔ خود را دربارهٔ قیاسات‌عقلی واستدلالات منطقی، و جماعتی از فلاسفه ومتکلمان‌که پیرو این طریقه ومسلك‌اند وباذوق‌تصـّوف ومکاشفات عرفانی‌سروکار ندارند، در دفتر اوّل مثنوی بیان می کند:

صد هزاران اهل[1] تقلید ونشان
افکند شان نیم وهمی در گمان[2]
که بظن تقلید و استدلالشان
قائم است وبسته پّر و بالشان
شبهه‌یی انگیزد آن شیطان دون
درفتند این جمله کوران‌سرنگون
پای استدلالیان چوبین بود
پای‌چوبین‌سخت‌بی‌تمکین‌بود
غیر آن قطب زمانِ دیده وُر
کز ثباتش کوه گردد خیره سر
پای نابینا، عصا باشد عصا
تا نیفتد سرنگون اندر حصا[3]

۱ــ زاهل: خ.
۲ــ افکند درقعر یك آسیبشان: نیکلسون.
۳ــ حصا: سنگ ریزه ومجازاً زمین شن‌زار ومطلق‌زمین.

آن سواری کو سپه را شد ظفر
اهل دین را کیست، ارباب بصر
با عصا کوران اگر ره دیده‌اند
در پناه خلق روشن دیده‌اند
گر نه بینایان بُدندی وشهان
جمله کوران مرده‌اندی درجهان[1]
گر نکردی رحمت و افضالشان
درشکستی چوب استدلالشان
این عصا چبود، قیاسات ودلیل
آن عصا که دادشان بینا جلیل
او عصاتان داد تا پیش آمدید[2]
آن عصا ازخشم‌هم بروی‌زدید[3]
چون عصاشدآلت جنگ و نفیر
آن عصا را خُرد بشکن ای‌ضریر
حلقهٔ کوران بچه کار اندرید
دیده‌بان[4] را در میانه آورید

۱ـ جمله‌کوران خود بمردندی عیان: خ.
۲،۳ـ آمدیت، زدیت: نیکلسون.
همان «آمدید، زدید» است بصورت‌لهجه‌واملاء قدیم.
۴ـ دیدبان: خ. ممکن است از قبیل اختلاف رسم‌الخط؛ یا از باب ترکیب پسوند «بان» با ریشهٔ فعل «دیدن» باشد [دید+بان] نظیر «پاسبان».

دامن او گیر کو دادت عصا
درنگر کادم چها دید ازعصی[1]
معجزه‌ی موسی واحمد را نگر
چون‌عصا شد مار واستن باخبر[2]
از عصا ماری و از استن حنین
پنج نوبت می‌زنند از بهر دین
گر نه نامعقول بودی این مزه
کی بدی حاجت‌بچندین‌معجزه
هرچه‌معقولست، عقلش‌می‌خرد[3]
بی‌بیان معجزه بی جزر ومدّ
این طریق نُکر[4] نا معقول‌بین
در دل هر مُقبلی مقبول بین

۱ـ اشاره بآیهٔ «وعصی آدم ربه فغوی: سورهٔ طه ج ۱۶ یه ۱۲۱».
۲ـ مقصود ستون‌حنانه است در همین داستان که مولوی می‌گوید:
استن حنانه از هجر رسول — ناله می‌زد همچوارباب عقول
۳ـ می‌خورد: نیکلسون. متن صحیح‌ترست.
۴ـ بکر: نیکلسون. تصحیف است.
نکر: با ضم نون اینجا ظاهراً صیغهٔ‌مصدر است بمعنی ناشناسایی که لازمه‌اش تردید وانکارباشد؛ وبمفهوم اسم مصدربمعنی امر منکر ناپسند وزشت و سخت وشگفت‌نیز آمده‌است «وعذبناها عذاباً نکراً: سورهٔطلاق ج۲۸ یه ۸»؛ لقدجئت شیئاً نکراً: کهف ج ۱۵ یه ۷».

همچنان کز بیم آدم، دیو ودد
در جزایر در رمیدند[1] از حسد
هم ز بیم معجزات انبیا
سر کشیده منکران زیر گیا
فلسفی را زهره نی تا دم زند
دم زند، دین حقش برهم زند

تفسیر چند بیت از مثنوی شریف

در این ابیات که شنیدید مولوی جوهر وعصارهٔ چهار مطلب اساسی عرفانی را با تشبیهات و ظرافت کاریهای شاعرانه درج کرده است.

یکی این که اهل تقلید، وشیفتگان علوم رسمی، وپیروان قیاس و منطق عقل بحثی‌را، یك‌بار بجماعت کوران، وبار دیگر به‌لنگ‌شدگان بی‌پای؛ ونیزدانشهاواستدلالهای‌ظنّی‌ایشان را، یك‌جا به‌عصای کوران، وجای دیگر به‌پای چوبین تشبیه می کند؛ از این جهت که علوم و قیاسات ظنّی مانند عصای کور وپای چوبین دارای ثبات وپایداری و تمکین نیست؛ چرا که اصحاب علوم ظنّی وعقاید تقلیدی، با اندك شبهه‌یی سست می‌شوند؛ ودر سنگلاخ شکوك و شبهات زبون وعاجز بزمین می‌خورند؛ همانطور که عصای کوران وپای چوبین، دربرخورد باکوچکترین سنگ‌ازجای می‌لغزد و کوران وشلان سرنگون‌می‌شوند؛

۱ــ در جزایرها رمیدند: خ.

باز بگفتهٔ خود مولوی:

عقل، سر تیز است لیکن پای سست

زآنکه دل ویران‌شده‌است وتن‌درست

یعنی عقل بحثی درمباحث جدلی ومناظرات‌علوم رسمی، چابک وچالاك است؛ ولیکن موجب سکینه وآرامش قلب نیست: واطمینان خاطر وبرد یقین ازاو بحاصل نمی‌شود.

***

مطلب دیگر این‌که در مقابل آن کوران وشلان‌که وصف آنها را شنیدیم؛ جماعت‌عرفا وارباب تحقیق‌اند که بینا ودیده‌ورند؛ وچون بعلوم ومعارف ظنّی تقلیدی که بمنزلهٔ عصای کوران است اعتنا و اعتمادندارند؛ودانشهای‌ایشان‌مستند ومتکی به‌مُکاشفات‌ومشاهدات‌یقینی است، دارای ثبات وتمکین‌اند.

یعنی درعلم واعتقاد قلبی بآن درجه ازیقین قاطع وآرامش و طمأنینهٔ ضمیر رسیده‌اندکه بهیچ شك‌وشبهه‌یی ازجای بدر نمی‌روند و سست نمی‌شوند؛ و ازشکوك وشبهات علوم رسمی ومجادلات نظری، بهیچ‌وجه درارکان عقاید ومعلومات‌این‌طایفه که از منبع عین‌الیقین‌آب خورده است خللی بهم نمی‌رسد.

غیر آن قطب زمانِ دیده‌ور

کز ثباتش کوه گردد خیره سر

***

مطلب سوم این است‌که همان عصاکه کوران دردست‌گرفته‌اند؛ یعنی همین علوم رسمی ودلایل وقیاسات عقلی که بازار فلسفه و کلام

بدان گرم گشته، و دستاویز گروه منکران وملحدان در مقابل تعلیمات انبیا وعرفا واقع شده، هم دراصل یکی ازمواهب وعطایای همان طایفه از انبیا واولیای خداست؛ وآن عصا را همان گروه بینایان‌ودیده وران، بدست کوران داده‌اند؛ چرا که در محل خود دانسته و گفته‌ایم که سرچشمهٔ جمیع علوم و فنون و هنرهای بشری دست‌آخر منتهی بمنبع وحی والهامات ربّانی می‌شود که مخصوص دیده وران و روشن‌دلان برگزیدهٔ لهی است؛ وبتشبیه شاعرانهٔ خود مولوی همهٔ این آثار که بنظر ما شگفت ودل‌انگیز می‌نماید؛ بمنزلهٔ چند دسته‌گل است که از گلستان عالم قدس، واز برکت عقول روشن و روحهای وحی گیر الهام پذیر نصیب جهان بشریت شده است، و بعد از این نیز برهمین منوال خواهد بود.

علمهای بامزه‌ی دانسته‌مان
زان گلستان‌یك دوسه گلدسته‌دان

***

این‌نجوم وطبّ، وحی‌انبیاست
عقل‌وحس‌را سوی‌بی‌سو،ره‌کجاست

اما گروه کافران وتیره‌دلان ناسپاس، آن حربه را که‌حق‌بدست ایشان داده است، برضد خود حق بکار می‌برند، و آن عصا را که بینایان ازسر رحمت وشفقت به‌کوران عطاکرده‌اند، کوران برسرخود بینایان‌می‌زنند.

او عصاتان داد تا پیش آمدید
آن عصا ازخشم هم بروی زدید

***

مطلب چهارم مربوطست بعالم ماورای عقل وطبیعت؛ که می‌گوید معجزات انبیا در اصل برای این منظور است که عالم ماورای عقل وطبیعت را پیش چشم منکران اثبات کنند، و آن را مدلّل سازند بطوری که جای انکار باقی نماند.

توضیح آنکه امور معقول که در حیطهٔ ادراکات عمومی باشد؛ چون عقل عادی بشر آن را بدون تکلف وبی جزرومد شکوک وشبهات می‌پذیرد، احتیاجِ بصدور معجزه وخرق عادت ندارد

اما اموری که ماورای عقل وخارج ازقلمرو حواس وادراکات عامه باشد؛ چون طبعاً مورد تردید وانکار واقع می‌شود؛ احتیاج بدلیل و برهان قاطع دارد؛ و آن دلیل همانا معجزات و خرق عادات انبیا و اولیاست؛ و همین شواهد و دلایل است که بشر را بعالمی ماورای این جهان‌حس ومحسوس، وبالاتر ازعقول وافهام عادی، رهنمایی‌ورهنمونی می‌کند؛ و در این میدان است که پای جدل و بحث عقل فلسفی لنگ می‌گردد؛ ومنکران تیره‌دل چاره‌یی جز این ندارند که دم درکشند و خشم وغیظ درونی را فروخورند وخاموش بنشینند؛ «واذا خلوا عضوا علیکمُ الانامِلَ قل موتوابغیظکم: سورهٔ آل عمران ج ۴ یه ۱۱۹».

هم زبیم معجزات انبیا
سر کشیده منکران زیر گیا

فلسفی را زهره نی‌تادم زند
دم زند، دین حقش برهم زند

حل مشکل منطقی

مولوی گفت:

پـای استدلالیان چوبین بـود

پای‌چوبین سخت بی‌تمکین‌بود

جای این سؤال هست که یکی بپرسد همین بیت خود متضمن یك قیاس اقترانی منطقی است، از نوع شکل اول که بدیهی‌الانتاج است؛ باین صورت:

[پای استدلالیان پای چوبین است + پای چوبین سخت بی‌-تمکین است + پای استدلالیان سخت بی‌تمکین است].

پس این اشکال پیش می‌آید که چگونه می‌توان بـا دلیل عقلی منطق، خود منطق عقلی را ابطال کرد؛ بطوری که وجود شیئ مستلزم عدم آن شیئ؛ وصدق یك امرمستلزم کذب همان امر باشد، واین‌هردو قضیه از محالات وممتنعات عقلی است.

نظیرش‌هم در موضع دیگر، در شرط نبودن قابلیت برای فعل حق‌تعالی گفته بود:

قابلی گـر شرط فعل حـق بُـدی

هیچ معدومـی بهستی نآمـدی

متضمن قیاس‌استثنائی است ازنوع قضایای شرطی متصلهٔ‌لزومیه که دو صورت آن نتیجه می‌دهد ؛ یکی وضع مقدم که مستلزم وضع تالی است؛ ویکی رفع تالی که مستلزم رفع مقدم است

ودر این مورد مقصود، نتیجهٔ رفع مقدم است برفع تالی [اگـر

قابلیت شرط فعل حق بـودی، هیچ معدومی بهستی نیامدی + لیکن معدوم بهستی آمده است + پس قابلیت شرط فعل حق نیست].

و همچنین دیگر استدلالها و قیاسات کـه مثنوی مولوی بدان مشحونست، همه منطقی ومنطبق با موازین وضوابط منطق عقلی است؛ پس چگونه می‌توان منکر منطق عقل شد؛ وعقل را باعقل، ومنطق را با منطق تکذیب وابطال کرد!

***

جواب این اشکال را اگر فراموش نکرده باشید درگفته‌های قبل همین نزدیکی بطور اختصار اشاره کردم؛ اینجابرتوضیح می‌افزایم که:

منطق مافوق فلسفه وکلام ودیگر فنون درسی است؛ فضای‌پرواز ومیدان تك وتاز این علم، بالاتر و فـراختر از جمیع علوم و دانشهای اکتسابی است؛ وبدین سبب است که منطق اصیل، یعنی جوهر و نقاوهٔ صافی این علم را کـه خالی از شایبهٔ ظنون واوهام پوچ بی‌مغز باشد؛ هرعقل روشنی اعم ازعارف وحکیم بحسن قبول می‌پذیرند وبکار می‌برند؛ بل که می‌توان گفت اصل منطق جزو اولیات وبدیهیات ذاتی، و از غرایز فطری بشر است؛ و قواعد وقوانین برهانی آن از فطریات و مقتضیات غریزی بشر استخراج واستنباط شده‌است؛ وبدین جهت هیچ کس ازعالم وعامی درمقام احتجاج وتصدیق وتکذیب؛ و در مورد رد وقبول قضایانمی‌توانند از قلمرو حکومت منطق برکنار بمانند.

جان مطلب همانست که پیش گفتم؛ عارف بطورکلی که مولوی هم یکی ازافراد برجستهٔ اوست، بااصل واساس منطق وقیاسات برهانی مخالف نیست؛ اولاً باآن‌گروه مخالف است که منطق رابعنوان «آلت

قانونی»[1] دستاویز مغالطات ومباحثات جدلی قرار داده؛ وبا این سرمایهٔ خاکی در مقابل منطق وحی آسمانی دکان باز کرده‌اند! وثانیاً دلایل منطقی را سرمایهٔ ایمان وحصول اعتقاد جازم قلبی ویقین عینی شهودی نمی‌داند.

عارف وفیلسوف هردوبامنطق حرف می‌زنند؛ وناچار بایدبامنطق سخن بگویند؛ چیزی که هست طرز استدلال وموادی که صورت قیاسات آنها از آن تشکیل می‌شود، بایکدیگر تفاوت دارد.

فیلسوف جدلی باصورت قیاس شکل اول، پایهٔ افکار ظنی ووهمی خود را استوار می کند؛ وعارف با همان شکل قیاس، بنای استدلالهای فلسفی را درهم می‌ریزد واساس ومبنای آن را خراب می کند؛ چنانکه امام محمد غزالی در کتاب تهافت الفلاسفه پایهٔ فلسفهٔ مشائی ارسطو را با همان منطق که منسوب بخود ارسطوست متزلزل، واصول آنرا ابطال کرد.

فیلسوف بامواد ظنّی ووهمی وخطابی ومقبولات ومسلّمات عرفی نیز صورت قیاس می‌سازد و از آن نتیجه می گیرد؛ اما عارف جز با حقایق یقینی وعین الیقین که سرچشمه‌اش وحی والهام آسمانی و کشف و شهود رحمانی است قانع نمی‌شود؛ عارف از دیده می گوید و حکیم از شنیده.

واضحتر بگویم؛ منطق فقط متوجه صورت قیاس است؛ ضامن

۱ــ اشاره است بتعریف معروف علم منطق «آلة قانونیة تعصم مراعاتها الذهن عن الخطاء فی الفکر».

صحت و سُقم و کذب و صدق مواد قیاس نیست؛ چرا که ماهیت مقدمات در تشکیل و انتاج قیاس تأثیر ندارد؛ یعنی برفرض که ازمواد غلط و ناصواب، حتی امور ممتنع ومحال هم قیاس شکل اول تشکیل داده باشیم؛ باز نتیجه دادنش بدیهی است؛ هرچند که نتیجه نیز تابع مقدمات باطل وناصواب خواهد بود.

از باب مثال هر گاه بگوییم [عدد سه، نصف هفت است + و نصف هفت زوج است] طبعاً این نتیجه را خواهد بخشید که [عدد سه زوج است]، بااین که صغری و کبری ونتیجه هرسه خطا وخلاف واقع است.

منطقی فقط متوجه حفظ صورت و رعایت شروط قیاس است؛ دیگر کار بخطا وصواب مواد صغری و کبری ندارد؛ وانگهی می‌دانیم که مادهٔ قیاس منحصر به‌اولیات و قضایای بدیهی عقلی نیست؛ بل که ممکن است جزوحدسیّات یا مظنونات و وهمیّات باشد؛ و مراد از «وهمیات» قضایائی است که‌قوهٔ وهم برخلاف عقل بدان گرویده‌باشد؛ وقوهٔ وهم بقول شیخ رئیس ابوعلی‌سینا پیوسته از مزاحمان و معارضان سرسخت قوهٔ تعقل وتفکر است؛ وکمتر اتفاق می‌افتد که قضایای عقلی از مداخلهٔ وهم ایمن ومصون مانده باشد؛

و از خمیرمایهٔ همان مواد مختلف یقینی وظنی و وهمی وحدسی است که‌صناعات‌پنج گانهٔ معروف‌منطق [بُرهان،جدَل، سفسطه‌ومغالطه، خطابه، شعر] ساخته می‌شود؛

واز این‌پنج صناعت‌تنها «بُرهان» است که باید ازمادهٔ «یقینیات» وقضایای یقینی‌تشکیل شود؛ اما دراین مورد باز یك نکتهٔ بسیار مهم

قابل بحث وتأمل داریم؛ وآن نکته این است که علمای منطق یقینیات‌را به‌بدیهیات اولیه یعنی قضایای ضروری که ذاتاً مورد تصدیق ویقین‌جازم عقل است منحصر نمی کنند؛ بل‌که محسوسات و مجربات و متواترات و حدسیات را نیز مشمول یقینیات می‌شمارند؛ وحال‌آنکه همهٔ این مواد در افادهٔ علم یقین، یعنی حصول آن درجه از اعتقاد جازم قاطع که با هیچ شك وشبهه‌یی خلل‌پذیر نباشد، یکسان نیستند؛ چه‌بسا که حس و حدس اصلاً بخطا رفته باشند؛ نتیجهٔ علمی حاصل از تجربه وتواتر نیز بدرجهٔ قضایای بدیهی اولی، قاطع وخالی ازشك وشبهه و چون وچرا نیست.

نمی‌خواهم از موضوع بحث بیش ازاین دور بشوم وگرنه در این باره سخن بسیار است.

خلاصه‌این که مخالفت‌عارف بافیلسوف منطقی، بیشتر از جهت مواد استدلالات است نه ازجهت هیأت وصورت قیاس؛ وهدف انتقاد ونکوهشهای مولوی نیز آن طایفه از اهل بحث واستدلال است که از صورت قیاسات منطقی سوء استفاده می کنند ومواد تخیلات وهمی شیطانی خود را بجای براهین قاطع عقلی بقالب می‌زنند، و سکهٔ قلب را درشب ظلمانی جهل خرج می کنند؛ وگرنه منطق ذاتاً بخصوص بخش صناعت برهان که ازقضایای یقینی خالص بی‌شایبهٔ شك و وهم تشکیل شده باشد قابل انکار نیست؛ و همهٔ طوایف و اصناف بشر باقتضای فطرت وغریزهٔ انسانی در تحت سلطنت برهان عقلی و مطیع قوانین منطق‌اند.

دعوت انبیا نیز مبتنی برمنطق عقل و برهان بود؛ و بهمین جهت

بکفار ومُشرکان می گفتند «قل هاتوا برهانکم ان کنتم صادقین، سورهٔ بقره ج ۱ وسورهٔ نمل ج ۲۰».

نه‌دلیل عقلی موجب ایمان است نه‌معجزه‌وخرق‌عادت

بحث عقل بحثی فلسفی را باین نکتهٔ اساسی ختم می کنم که حالت ایمان واعتقاد جازم‌قلبی، محصول جاذبهٔ روحی ومولودعواطف وانگیزه‌های‌درونی‌است که درزوایای روح وسرشت انسان نهفته‌است؛ هیچ ارتباط بابحثهای فلسفی ومناظرات اصولی وکلامی ندارد.

روشن‌تر بگویم: حالت ایمان نه‌ازدلایل وقیاسات منطقی حاصل می‌شود، و نه از معجزات وخرق عادات انبیا و اولیاء؛ اعجاز و خرق عادت موجب‌اعجاب‌وتعجب وغلبه دربحث ومشاجره می‌شود؛ اماایمان جازم قلبی‌ازآن نمی‌زاید وانگهی‌می‌دانیم‌خرق‌عادات ومکاشفاتی‌که در اثرریاضت‌ومجاهدت‌حاصل‌می شود، بیك‌مذهب‌ویك‌دین وآیین خاص اختصاص ندارد؛ بل‌که مشترك ما بین همهٔملل ونحل است.

دلیل وبرهان فلسفی وصدور معجزه وخرق عادت، هردو درمقام احتجاج‌ومناظره، وبمنظورالزام وافحام خصم است، وخصمان منکرهم درمقام‌بحث ومجادله، مقابل برهان‌عقلی واعجاز وخرق عادت محجوج ومغلوب ومُلزم‌ومفحم می‌شوند وساکت‌وخاموش می‌نشینند؛ اما روح وقلب ایشان‌قانع ومؤمن نمی گردد.

جان مطلب همانست که در مباحث قبل‌هم از زبان مولوی گفتم

موجب ایمان نباشد معجزات   بوی جنسیت کند جذب صفات

معجزات از بهر قهر دشمن است
بوی جنسیت پی[1] دل بردن است
قهر گردد دشمن، اما دوست نی
دوست کی گردد ببسته گردنی

عقل کسبی و موهوبی

۶ـ ششمین اصطلاح مولوی است درمعنی «عقل» که آن را مرادف «علم» بکار می‌برد، و بدین سبب آن را بدو قسم عقل کسبی یا عقل تحصیلی و عقل موهوبی؛ یعنی «علم کسبی» یا «علم درسی» و «علم موهوبی یا «علم لدنی» و «علم شهودی» تقسیم می کند

عقل، دو عقل است اول مکسبی
که درآموزی چو درمکتب صبی
از کتاب واوستاد و فکر و ذکر
از معانی وز علوم خوب بکر[2]
عقل تو افزون شود از دیگران
لیک تو باشی ز حفظ آن گران
لوح حافظ باشی اندر دور و گشت
لوح محفوظ اوست، کوزین درگذشت

***

۱ـ سوی: خ.
۲ـ خوب وبکر: خ.

عقل دیگر بخشش یزدان بود
چشمهٔ او در درون جان بود
چون‌ز سینه آب دانش‌جوش کرد
نی شود گنده نه دیرینه نه زرد
ور رهِ نَبعش‌بود بسته چه غم
کو همی جوشد ز خانه دَم بدم
عقل تحصیلی مثال جویها
کآن رود در خانه‌یی از کویها
راه آبش بسته شد، شد بی‌نوا
از درون خویشتن جُوچشمه را

شنیدید که مابین عقل تحصیلی وموهوبی سه‌فرق نهاد.

یکی این که درعقل وعلم تحصیلی، انسان باید حافظ علم باشد؛ اما درعقل موهوبی که بخشش یزدان باشد،عقل حافظ انسان است.

ملاحظه کنید که علوم و معارف درسی اکتسابی بمحض این که مدتی متارکه شد؛ یا بسبب بیماری وضعف پیری وامثال آن خللی در قوهٔ حافظه روی داد، نقش آن علم که سالیان دراز درتحصیل آن‌رنج برده وخود را درمهارت بدرجهٔ تبرُزهم رسانده بودیم، چنان از لوح ذهن سترده می‌شود که پنداری از آن علم بوی نبرده وهرگز با آن تحصیلات سروکارنداشته‌ایم؛ برفرض‌هم که حافظهٔما قوی باشد باز باید گاه‌بگاه محفوظات خود را مراجعه وتکرار کنیم تا دست‌خوش نسیان وفراموشی نشود؛ وانگهی‌حیات‌این‌قبیل دانشها تا دم‌مرگ بیشترنیست، واز آن‌پس باروح‌انسان وداع ابدی خواهد گفت.

اما صفای قلب و روشنی ضمیر و طهارت نفس که همه از محصولات عقل موهوبی و تأیید یزدانی است؛ بهیچ عارضه‌یی از بین نمی‌رود و هیچ گاه از روح، جدا نمی‌شود؛ حتی پس از مرگ نیز صورت برزخی ملکوتی ما خواهد بود؛ یعنی برزخ صُعودی که از صفات و ملکات انسانی متکوّن می شود؛ مقابل برزخ نزولی که صورت کلی مثالی است در سلسلهٔ عوالم مافوق عالم طبیعت و مادون عالم عقلی ابداعی.

***

فرق دیگر مابین علم تحصیلی و موهوبی این است که علم موهوبی همه وقت تر و تازه و مورد استفاده است؛ هیچ گاه گندیده و کهنه و پوسیده نمی‌شود؛ برخلاف علوم و معارف درسی که پیوسته در تغییر و تبدیل است و هرزمان رنگی تازه بخود می گیرد؛ علمی نو ببازار می آید، و معارف قدیم کهنه از رواج و اعتبار می‌افتد.

***

سومین فرق میان عقل موهوبی و کسبی این است که دانش کسبی هر گاه از کارافزار کتاب و قلم و استاد منقطع شد، سرچشمه‌اش می‌خشکد، و کسی که خود را ازعلما و دانشمندان می‌شمرد عاطل و ضایع و بی‌برگ و نوا می‌ماند؛ اما آن دانش که بخشش یزدان باشد؛ چون منبع زاینده‌اش در درون جان است، هرگز خشك نمی‌شود و خسران و نقصان بدان راه نمی‌یابد؛ بل که پیوسته در نَبع یعنی زایش و جوشش است

ور رهِ نَبعش بود بسته چه غم کو همی جوشد زخانه دَم بدَم

***

ناگفته نماند که تقسیم علوم و معارف بشری بدو قسم کسبی و

موهوبی، از نظر همان خواص و آثار است که بمنزلهٔ فصل مُنَوّع و فارق وممیز آن دو نوع از یکدیگر ست؛ وگرنه چنانکه پیش گفتیم علوم رسمی نیز از فواضل نعم وعطایای موهوب یزدانی است؛ چرا که بدون توفیق وتأیید او در تحصیل هیچ علم و هنری پیشرفت و فیروزی حاصل نمی‌شود؛ و سر حلقهٔ هر علمی و دانشی دست آخر بسلسلهٔ وحی و الهام روحهای پاک می پیوندد

این نجوم وطبّ، وحی انبیاست

عقل وحس را سوی بی‌سو، ره کجاست

رجحان بینش بر دانش

مولوی ودیگر اهل تحقیق بعقل کسبی وعلوم درسی که بوسیلهٔ کتاب ودرس وتعلیم استاد تحصیل می‌شود، وحاصلش «دانش مکتبی» است، چندان وقعی نمی‌نهند؛ واین نوع علم را با هنرها وصنایع دستی فرق نمی گذارند.

تمام توجه واهتمام این‌طایفه معطوف عقل موهوبی وعلم کشفی لدنی است که سرچشمه‌اش درون جان؛ و سرمایه‌اش صفا وقوّت و نورانیت روح، ومکاشفات ومُشاهدات قلبی ومنازلات ومعاملات روحانی؛ وخلاصهٔ محصولش «بینش» یعنی «علم‌دل» وعین‌الیقین است، درمقابل «دانش» وعلم‌الیقین.

این گروه ازعرفا ومحققان معتقدند؛ ودرست وراست می گویند: که هر کس بچشمهٔ زایندهٔ جوشندهٔ بینش؛ وگنجینهٔ گرانبار بی‌پایان گوهر عقل موهوبی و علم کشفی که معدن و منبعش باطن پاک و نفس مهذب خود انسان است، راه یافت، دیگر بمخزن کتب‌خانه و رنج

تحصیل دانشهای درسی‌مکتبی نیازمند نباشد؛ واین علوم را مایهٔ مباهات وافتخار خود نداند.

هر که در خلوت به‌بینش یافت راه
او ز دانشها نجوید دستگاه
با جمال جان چو شد همکاسه‌یی
باشدش زاخبار و دانش تاسه‌یی
دید بردانش بود غالب فزا[1]
زان همی دنیا بچربد عامه را
زانکه دنیا را همی بینند عین
وان جهانی را همی دانند دَین

۲۹- کشف حقایق وماهیات اشیاء پیش عارفان کامل

ازجمله آثار وخصایص علم موهوبی ومکاشفات ومعاملات قلبی روحانی این است که حقایق وماهیات اشیاء پیش‌عارفان کامل‌روشن‌دل مکشوف ومعلوم است؛ اما عامهٔ خلق از ادراك ماهیات اشیاء عاجزند، وازآن موهبت که مخصوص صنف انسان کامل است بهره ندارند؛ پس این که می گویند بشر بردرك حقایق اشیاء قادر نیست اختصاص بطبقهٔ عامه دارد؛ کاملان صاحبدل را ازاین حکم باید جدا ومستثنی شناخت.

عجز از ادراك ماهیت عمو
حالت عامه بود، مُطلق مگو

۱- فرا: نیکلسون.

زانکه ماهیات و سِرّ سِرّ آن
پیش چشم کاملان باشد عیان
در وجود از سرّ حق و ذات او
دورتر از فهم[۱] و استبصار کو
چونکه‌او مخفی نماند ازمحرمان
ذات‌ووصفی[۲] چیست کآن‌ماند نهان

در این مورد باز مولوی بقیاس اولوی متمسک شده است؛ یعنی جایی که سرّ حق وذات نُهفتهٔ حق‌واجب الوجودسبحانه‌تعالی بر این محرمان پوشیده وپنهان نمانده باشد؛ ذوات و اوصاف ممکنات و ماهیات اشیاء بطریق‌اولی پیش این طایفه مکشوف و آشکار خواهدبود «ذات ووصفی چیست کآن ماند نهان».

۳۰- حل مشکل

عدم شرط قابلیت بالزوم جهد و کوشش

در عالم اسباب و مسببات

این مبحث در واقع دنباله وتکملهٔ چند مطلب از فصول قبل است که چون از مواضع مشکل پیچیدهٔ مبهم، ومزلهٔ اقدام‌عوام وسالکان‌خام است لازم دیدم که مایهٔ اشکال وطریق حل آن را از روی گفته‌های خود مولوی توضیح بدهم:

۱ــ وهم: خ.
۲ــ ذات وصفی: خ. متن صحیح‌ترست.

اساس ومایهٔ اشکال چند چیزاست.

۱ـ شنیدید که مولوی گفت «داد حق را قابلیت شرط نیست»؛ ودلیل این مدعا را قیاس استثنائی متصل قرار داد که در دفتر پنجم مثنوی است:

قابلی گر شرط فعل حق بُدی

هیچ معدومی بهستی نآمدی

این دلیل را در مواضع دیگر هم تکرار کرده؛ ازجمله در دفتر ششم گفته است:

گر نیم لایق چه باشد گردمی

ناسزایی را بپرسی در غمی

ناسزا: اینجا بمعنی کسی است که لیاقت و شایستگی امری را نداشته باشد؛ نه‌بمعنی متداول دشنام‌وسقط گفتن

در دفتر ششم می‌گوید:

در عدم ما مستحقان کی بدیم

که براین‌جان و براین دانش زدیم

مر عدم را خود چه استحقاق بود

که براو لطفت چنین درها گشود[1]

خاك گر گین را کرم آسیب کرد

ده گهر از نورحس درجیب کرد

۱ـ این بیت رانیکلسون ندارد.

پنج حس ظاهر و پنج نهان

که بشر شد، نطفهٔ مُرده از آن

توضیحاً در این بیت «نطفهٔ مُرده» مسندالیه مؤخر است؛ و «بشر شد» مسند مقدم؛ یعنی نطفهٔ مُردهٔ بی‌جان، ببرکت مشیت و لطف الهی بشری زنده دارای روح و جان گردید.

در دفتر اول نیز گفته است:

ما نبودیم و تقاضامان نبود

لطف تو نا گفتهٔ ما می‌شنود

پیش قدرت خلق جمله بارگه

عاجزان چون پیش سوزن کارگه

***

۲ـ برای تشیید مبانی شرط نبودن قابلیت در اعطای مواهب الهی، پایهٔ فکر و بنای عقلی بشر را در توجه بعالم اسباب و مسببات حسی طبیعی خراب می کند و درهم می کوبد؛ و آنچه را که بحسب ظاهر اسباب و علل اشیاء می‌پنداریم، پرده و حجاب اسباب و علل تامّهٔ واقعی پنهانی که در ید قدرت و مشیت خداوند مسبب‌الاسباب است، می‌خواند و می گوید:

این سببها بر نظرها پرده‌هاست

که نه هر دیدار، صنعش را سزاست

دیده‌یی باید سبب سوراخ کن

تا حُجب را بردرد از بیخ و بن

تــا مُسبب بیند او درلامـکان

هرزه‌داندجهد واسباب[1] ودکان

***

بـا سببها از مُسبب غـافلـی

سوی این روپوشها زآن مایلی

یعنی سببهای حسی ظاهری دستاویز ومایهٔ سرگرمی مردمی است که نمی‌توانند بوسیلهٔ شهود باطنی، باعـالم مجردات ارتباط پیدا کنند وصُنع بی‌علت حق‌تعالی را ببینند.

پس برای اثبات این امر پای معجزات و خـرق عادات انبیا را پیش می کشدکه چون بحسب‌ظاهر نمی‌توان علل واسباب طبیعی‌حسی آن را پیداکرد، ناچار باید بعالمی ماورای طبیعت، وعلل واسبابی غیر ازآنچه در عالم ظاهر مکشوفست، معتقد شد؛ و آن را به‌اسباب نهانی که بدسترس انبیا وبرگزیدگان الهی است تعلیل کرد.

انبیا در قطـع اسباب آمـدنـد

معجزات‌خویش برکیوان زدند

***

وآن سببها کانبیا را رهبرست

آن سببها زین سببها بـرترست

***

۱ـ اکساب: نیکلسون.

صد هـزاران معجـزات انبیا
کآن نگنجد در ضمیر و عقل ما
نیست از اسباب، تصریف خداست
نیستها را قـابلیت از کجـاست

یعنی معجزات انبیا دلیل اثبات عالمی است بالاتر و برتر از این جهان حس ومحسوس.

خلاصه این که مولوی معتقد است که سبب اصلی واقعی وعلت تامهٔ هر امری که درعالم کون‌وفساد حادث می‌شود، اراده ومشیت ازلی خداوند است؛ وعلل واسباب صوری‌ظاهری طبیعی، چشم‌بند وروپوش اسباب باطنی الهی است؛ پس از نظر علمی باید اسباب طبیعی را جزو شروط ومعدّات شمرد،وذات مسبب‌الاسباب را علت تامه دانست.

از معجزات وخرق عادات گذشته؛ کـه جزو معضلات مسائل فلسفی وکلامی‌است؛ ودرنظر ارباب مذاهب وگروهی که معتقدبصدور آن قبیل آثارباشندعقده‌یی لاینحل‌است؛ درامور طبیعی‌حسی‌نیزمولوی معتقد است کـه علت اصلی همان اراده ومشیت ذات قیوم الهی است؛ مثلاً می‌گویدآتشی که ازبرخوردسنگ وآهن بیرون می‌جهد نیزمعلول اراده ومشیت حق است؛ وبدون مشیت وفرمان او آتش از کتم عـدم قدم بعرصهٔ وجود نمی‌گذارد.

سنگ بر آهن زنی آتش جهد
هم بامر حـق قـدم بیرون نهد
سنگ وآهن‌خود سبب آمد ولیك
تـو ببالاتر نگـر ای مـرد نیك

کاین‌سبب را آن سبب آورد پیش
بی‌سبب کی‌شدسبب‌هر گزبخویش[1]
این سبب را آن سبب عامل کند
باز گاهی بی بَر و باطل کند
این سبب را محرم آمد عقل ما[2]
وآن سببها راست محرم انبیا
این سبب چه بود بتازی‌گو رَسَن
اندر این چَه این‌رسَن آمد بفَن
گردش چرخه،رسَن‌را علت است
چَرخه‌گردان راندیدن زَلت‌است
این رسنهای سببها در جهان
هان‌وهان زین‌چرخ‌سر گردان مدان
تانمانی‌صِفر وسر گردان چو چرخ
تا نسوزی تو زبی مغزی چومَرخ[3]

***

۱ــ زخویش: نیکلسون.
۲ــ عقلها: خ.
۳ــ مَرخ: علف خشکست بی‌مغز از نوع «پیزُر» که آتش گیره باشد آتش زنه را.
و «عَفار» که در ادبیات عرب با «مرخ» ترديف شود؛ بمعنی درختی صلب است که آن را آتش زنه می کردند؛ و هردو را باهم «زَند» و«زنده» گویند.

۳ـ در عین این که برای افاضهٔ عطایای حق تعالی بحسب ظاهر قابلیت را شرط نمی‌داند؛ تأثیر ریاضتهای جسمانی را درتحصیل کمال نفسانی معتقد است وکوشش ومجاهدت را از این‌جهت که مقدمهٔ حصول استعداد وقابلیت فیض الهی است‌لازم ومعتبر می‌داند.

در فصول قبل شواهد بسیار از گفته‌های وی در تأکید جهد و جهاد وتحصیل استعداد وقابلیت خواندم؛ باز علاوه می کنم:

آن صفای آینه وصف دل است
صورت بی‌منتها را[1] قابل‌است

***

زین خورشها اندك اندك بازبُر
کاین‌غذایِ خَربود نی‌آنِ حُر
تا غذای اصل را قابِل شوی
لقمه‌های نور را آکِل شوی

***

جهد می کن تا رهی یابی درون
ورنه مانی حلقه‌وار از در برون

***

جهد کن تا جان مخلّد گرددت
تا بروز مرگ، برگی باشدت

***

۱ـ کونقوش بی‌عدد را: خ.

جهد کن تا مست و نورانی شوی
تا حدیثش را شود نورش روی

***

جهد کن جدی نما تا وارهی
ور تو از جهدش بمانی ابلهی

***

از جهان دو بانگ می‌آید بضد
تا کدامین را تو باشی مُستعد
آن یکی بانگش نُشور اتقیا
وان یکی بانگش فریب اشقیا
چون یکی زین‌دو جوال اندرشدی
آن دگر را ضد و نا درخور شدی
در جهان هرچیز چیزی را کشد
کفر، کافر را ومرشد را رشد
کهربا هم هست و مغناطیس[1] هست
تا تو آهن یا کهی آیی بشست
آن یکی چون نیست با اخیار یار
لاجرم شد پهلوی فُجار جار

***

۱ـ رسم‌الخط نسخ‌قدیم همه‌جا «مقناطیس» است باقاف‌دونقطه وآن را نیزصحیح‌باید دانست اما در متن از رسم‌الخط معمول فعلی پیروی شده است.

جهد کن پر را گل آلوده مکن
لیك گوشت کَر شد وپندم کهن

۴- چون مسألهٔ جبر واختیار؛ واعتقاد مولوی را در قبول اختیار وانکار جبر هم برسه مقدمهٔ قبل علاوه کنیم، مطلب غامض‌تر وعقدهٔ شُبهه سخت‌تر وپیچیده‌تر خواهد شد؛ چراکه اثبات اختیار، باتأثیر جهد وکوشش در اعمال واحوال انسانی سازگار است؛ اما با این عقیده که علل واسباب ظاهری همه فسونکاری اوهام وپردهٔ انظارجاهلان وعوام کوتاه‌بین‌است؛ وزمام امور فقطدر تحت‌حکم قضای ازلی‌ودر یدقدرت مطلقهٔ الهی باشد؛ وهمچنین با مسألهٔ اول که عدم شرط قابلیت بود؛ بظاهر سازگار نمی‌نماید؛ چنانکه تأثیر جهد وکوشش نیز باآن مسأله ومسألهٔعلل واسباب برحسب‌ظاهرمتناقض‌می‌نماید؛ وبرای کسانی که بغور این مسائل پی‌نبرده، واز پیچ‌وخم این قبیل افکار وعقاید عمیق تو در توی بیرون نرفته‌اند؛ ممکن است این شبهه پیش بیاید که‌جهدوکوشش را عبث وبیهوده پندارند؛ ودست از همه‌کارکشیده گنج بی‌رنج ومزد بدون عمل بخواهند؛ ودر انتظار حصول قابلیت و فعلیت کمال هردو، فقط چشم براه فیض‌آسمانی بنشینند؛ وحال‌آنکه کار وکوشش مقدمهٔ ضروری اکتساب وتحصیل هرنوع کمالی است؛ وشرط اصلی هرفعلی خواه مادی باشد وخواه معنوی، وجود قابلیت واستعداد است؛ وبدون این شرط هیچ فعلی صورت فعلیت نمی‌گیرد.

کیفیت و کمیّت فعل فاعل موقوف برمیزان استعداد وکمّ و کیف قوهٔ استعداد وگنجایش‌وقابلیت قابل است؛ درآیهٔ‌شریفه نیزباین قاعدهٔ عقلی اشاره شده است «انزل من‌السماءماءً فسالت اودیة بقدرها:

سورهٔ رعدج ۱۳ یه۱۷».

وبالجمله شرط استعداد وقوهٔ قابلیت وامکان استعدادی که حکما آن را امکان وقوعی نیز می‌گویند از شرایط لازم هر فعلی است، خواه از افعال طبیعی باشد وخواه از افعال ارادی؛ وصورت فعلیت بدون قابلیت محال و ممتنع‌است.

قدیوصف الامکان باستعدادی   و هو بعُرفهم سوی استعدادٍ[۱]

و بر فرض که احیاناً دولت بی‌خون جگر، وگنج بی رنج، و نعمت واجرت بدون سعی وعمل برای‌کسی اتفاق بیفتداز نوادراست وبرنوادر حکم نتوان‌کرد.

مولوی خود از معتقدان جدی کار وکوشش وسعی و مجاهدت است؛ بشنوید چه می‌گوید:

جوینده یابنده است

سایهٔ حق بر سر بنده بود
عاقبت جُوینده یابنده بود
گفت پیغمبر که چون کوبی دری
عاقبت زآن در برون آید سری
چون نشینی بر سرکوی کسی
عاقبت بینی توهم روی کسی
چون ز چاهی‌می کنی هرروز خاک
عاقبت اندر رسی در آب پاک

۱ــ منظومهٔ حکمت‌سبزواری رحمة‌الله‌علیه.

***

جمله دانند این اگر تو نگروی
هرچه می‌کاریش روزی بدروی

سنگ بر آهن زدی آتش نجست
این نباشد، ور بباشد نادر است

آنکه روزی نیستش بخت ونجات
ننگرد عقلش مگر در نادرات

کآن‌فلانکس کشت کرد و بر نداشت
وآن‌صدف بُرد و صدف گوهر نداشت

***

بس کسا که نان خورد دلشاد او
مرگ او گردد بگیرد در گلو

پس تو ای اِدبار، رو هم نان‌مخور
تا نیفتی همچو او در شور وشر

صد هزاران خلق نانها می‌خورند
زور می‌یابند وجان می‌پرورند

تو بدان نادر کجا افتاده‌یی
گرنه محرومی و ابله زاده‌یی

این جهان پر آفتاب و نور ماه
تو[1] بهشته سرفرو برده بچاه

۱ــ او: نیکلسون.

که اگر حق است پس کو روشنی
سر زچه بردار وبنگرای دنی
جمله‌عالم‌شرق‌وغرب آن نور یافت
تا تو در چاهی نخواهد برتو تافت

سعی وطلب

مولوی همه جا ما را بسعی وطلب و کوشش اندرزمی‌دهد؛طلب را مفتاح مطلوبات می‌خواند ومی گوید انجام گرفتن هر کاری بسته بهمت وقوّت داعی است؛ وهرقدر داعی قوی‌تر باشد موانع‌ضعیف‌تر می‌شود.

منگراندرنقش‌زشت‌وخوب‌خویش
بنگراندرعشق ودرمطلوب خویش
منگر آنکه تو[1] حقیری یا ضعیف
بنگر اندر همّت‌خود ای شریف
توبهر حالی که باشی می‌طلب
آب می‌جودایماً ای خُشك لب
کآن‌لب خُشکت گواهی می‌دهد
کو به آخر بر سر منبع رسد
خُشکی‌لب هست پیغامی زآب
که بمات آرد یقین این اضطراب

۱ــ منگر این راکه حقیری:خ.

کاین طلبکاری مبارک جنبشی است

این طلب در راه حق مانع کُشی است

***

این طلب مفتاح مطلوبات تست

این سپاه نصرت[۱] ورایات تست

هرچه داری تو زمال و پیشه‌یی

نی طلب بود اول و اندیشه‌یی

گر یکی گنجی بیابد نادر است

ورباستد از طلب هم قاصر است

هر که چیزی جست بی‌شك یافت او

چون بجدّ اندر طلب بشتافت او[۲]

معروف است که می گویند «من طلب شیئاً وجدوجد» و «من قرع باباً ولج‌ولج»؛ ودر حدیث شریف است «من یقرع باب الملك یفتح له».

جذبهٔ رحمانی و کار و کوشش

ملاحظه کنید که مولوی به کارو کوشش ومجاهدت چه اندازه اهمیت می‌دهد؛ودر مورد «جذبهٔ رحمانی» و«اختلاس رُبوبی» و حالت «محوومحق» که بالاترین وعالی‌ترین مقام معراج صعودی عرفا وارباب

۱ــ این سپاه و نصرت: خ.

۲ــ این بیت و بیت قبل را نیکلسون ندادد.

سیر و سلوک است چه می‌گوید:

اصل، خود جذبه است لیک ای خواجه‌تاش

کار کن موقوف آن جذبه مباش

یعنی هرچند اصل و پایهٔ نردبان معارج روحانی سالک، جذبه و عنایت الهی است؛ و لیکن نباید بانتظار جذبه، دست از مجاهدت برداشت، و بی‌کار و بدون جهد و کوشش نشست.

وقتی که جذبه دست‌داد خودبخود اعمال وافعال ظاهری کنار می‌رود، ودست از سعی وطلب وتلاش کشیده می‌شود؛ چراکه سالک مجذوب که در حالت محووطمس ومحق افتاده در حکم مجنون است که از وی اختیار، سلب وتکلیف، ساقط می‌شود.

دنبالهٔ آن بیت را که یك دنیا دقیقهٔ عرفانی در آن مندرج است بشنوید

زانکه ترك کار، خود نازی بود

نازکی در خورد جانبازی بود

نه قبول اندیش، نه رد ای غلام

امر را و نهی را می‌بین مُدام

مرغ جذبه ناگهان پـرّد زعُش[1]

چون بدیدی صبح، آنگه شمع کُش

یعنی تا حالت سالك بجذبه و جنون وحالت محوو اختلاس ربوبی نکشیده است؛ نباید دست از شریعت بردارد؛ وبفرایض اعمال

۱ــ عُش بضم عین و تشدید شین: آشیانهٔ مرغان.

و اوامر و نواهی شرعی بی‌اعتنا و لاابالی باشد؛ آنگاه که مرغ جذبه بپرواز آمد و سایه‌گستر برسر سالك نشست؛ خود بخود اعمال و وظایف ظاهر از میان برمی‌خیزد؛ در این گیرودار، دیگر حرجی برمجنون مسلوب الاختیار نخواهد بود «بر ده ویران خراج وعُشر نیست».

مثلش چنانست که چون روشنی بامداد بدمد شمع شب افروز را خاموش کنند؛ پس با دیدن صبح می‌توان چراغ را خاموش کرد، نه این که هنوز صبح ندمیده و روشنایی آن را ندیده شمع را بکشند؛ یعنی از طاعات و عبادات و فرایض اعمال مذهبی دست بکشند.

***

باز در جای دیگر در تأکید کار و کوشش با اشاره بحالت جذبهٔ الهی می‌گوید:

همچو چه کن خاك می کن گر کسی
زین تن خاکی که در آبی رسی
گر رسد جذبه‌ی خدا، آب معین[1]
چاه ناکنده بجوشد از زمین
کار می کن تو بگوش آن مباش[2]
اندك اندك خاك چه‌را می‌تراش
هر که رنجی دید، گنجی شد پدید
هر که جدی کرد در جدّی رسید

۱ــ ماء معین: خ.

۲ــ کارکی می کن تو و کاهل مباش: خ. گویا معنی «گوش داشتن» را نمی‌دانسته و کلمات را باین صورت تغییر داده‌اند؛ بهرحال متن صحیح‌ترست.

گفت پیغمبر رکوعست و سجود
بر در حق کوفتن حلقه‌ی وجود
حلقهٔ آن در هر آنکو می‌زند
بهر او دولت، سری بیرون کند

باز همان معنی را تکرار کرده است که باید کار کرد و بی‌کار وچشم براه جذبه ننشست؛ اگر جذبهٔ الهی‌دست داد دیگر احتیاجی بسعی ومجاهدت بنده نیست.

تتمهٔ بحث در حل مشکل

باری‌جای انکار نیست؛ ومولوی نیز جداً معتقد است که گنج بی‌رنج میسر نمی‌شود وبرداشتن غلّه بدون کشت و ورز؛ وگرفتن دست مزد واجرت بدون کار وخدمت، و اجر و ثواب بدون بندگی و طاعت برخلاف عقل وعادت‌است؛ چراکه قوام‌عالم هستی ونظام اجتماعی‌همهٔ موجودات‌اعم‌ازانسان وغیرانسان مبتنی‌براسباب‌ومسببات‌است؛وحدوث امری بدون سبب‌برخلاف ضرورت وبداهت عقل‌است؛ سنت الهی نیز همین است که در نظام آفرینش هرج و مرج نباشد « ابی‌اللهٔان یجری الامورالا باسبابها».

مولوی‌کاملاً معتقد بهمین اصول است چیزی‌که هست از نظر عرفان ومذهب توحید می گوید رشتهٔ علل واسباب‌آشکارا وپنهانی همچون زنجیربیکدیگرمی‌پیوندد وآخرین حلقه‌اش بیدقدرت‌ذات‌قدیم قیّوم مسبب‌الاسباب وعلّةالعلل‌منتهی می گردد.

عارف الهی که مولوی فرد شاخص برجستهٔ اوست جزاین نباید

ونمی‌تواند فکر کند ومعتقد باشد که سلسلهٔ حوادث ورشتهٔ وجود وعدم این جهان، جمله بهم بسته؛ ودست آخر بقدرت ومشیت مطلقهٔ یزدانی پیوسته است؛ پس می‌تواند مدعی شود که هیچ حادثی در عالم بدون خواست و ارادهٔ الهی وجودنمی گیرد «ماشاءالله کان ومالم یشألم یکن».

وآنچه دربارهٔ علل واسباب گفته نه بمعنی انکار سبب و علت است؛ بل که منظورش این است که علاوه بر علل واسباب صوری ظاهری یك دسته اسباب دیگر هم داریم که از نظرها پنهانست و نباید از آن اسباب غافل باشیم؛ او می گوید که اسباب طبیعی علنی، در تحت سُلطه و قدرت اسباب الهی پنهانی است «این سبب را آن سبب آورد پیش».

واین که می گوید «انبیا در قطع اسباب آمدند» مقصودش این نیست که انبیا منکر عالم اسباب و مسببات بودند وعلل و اسباب حسی طبیعی را بکلی یاوه و باطل می‌شمردند؛ چراکه این عقیده بااصل دعوت وتبلیغ بشر منافات دارد.

بل که منظورشان از صُدور معجزات این بود که بشررا از استغراق در عالم ماده وطبیعت نجات بدهند و اورا از این غفلت بیرون بیاورند که عالم وجود وفعل و انفعال امور را مُنحصِر بهمین جهان محسوس نداند؛ تا در حلقهٔ «یؤمنون بالغیب» که اهل صلاح وفلاح باشند داخل گردد؛ یعنی متنبه‌شود ویقین کند که‌ماورای این جهان حسی‌مادی، عالمی روشن‌تر وعالی‌تر نیز هست که محسوسات این عالم همه در تحت تأثیر آن عالم صافی مجردند؛ وانبیا وعارفان‌صاحبدل آن عالم را که ماورای ماده است بعلم یقین می‌دانند وبعین یقین می بینند؛ چنانکه

عقول عادی همین‌علل واسباب مادی محسوس را می‌شناسند.

این سبب را محرم آمد عقل ما
وان سببها راست محرم انبیا

***

نکته اینجاست که مولوی چنانکه اشاره‌شد خود بتمام‌این‌دقایق ورموز عرفانی احاطه داشته و متوجه اشکال وتناقض ظاهری این قبیل مسائل بوده وجای‌جای درمثنوی شریف‌بحلّ آن مشکل‌پرداخته‌است؛ ازجمله در دفترسوم ضمن داستان آن کس که درزمان حضرت داود علیه‌السلام بودوپیوسته‌دعا می کرد که روزی بی‌رنج وسعی ازحق‌تعالی بدوبرسد[1] مشکل اسباب و مسببات را همانطور که اشاره کردیم رفع کرده است؛ باین قرارکه مسلم است که‌نظام عالم برمحورعلل‌واسباب ومسببات می گردد؛ ورزق وروزی‌خواه مربوط‌بحیات مادّی باشد و خواه متعلق‌بحیات معنوی، همچون‌علوم و صنایع ؛ هیچ کدام بدون جهد وسعی وتلاش میسّرنمی گردد؛ اما در عین حال باید بدانیم و یقین کنیم که مافوق این جهان محسوس، وبرترازاین علل و اسباب صوری ظاهری؛ عالمی دیگر نیزهست که درسبب انگیزی وتأثیردرحوادث کون وفساد قوی‌تروقاطع‌ترازاسباب مشهود ظاهری است؛ و روح‌آن عالم نورانی، مشیّت وقدرت بی‌نهایت قدیم ازلی است سبحانه تعالی وتقدّس.

***

۱ــ از داستانهای گسیختهٔ مثنوی است؛ درمباحث قبل هم ازآن داستان یادکردیم وگسیختگی آن را درحاشیهٔ صفحهٔ ۳۴۶ که طبع شده‌است‌گفتیم.

با حلّ مسألهٔ اسباب ومسببات، مُشکل جبرواختیار،وتأثیرسعی وجهد انسان درکسب سعادت وتحصیل فضایل وکمالات روحانی ، خودبخود رفع؛ یعنی اصلاً موضوع اشکال منتفی می‌شود.

درخصوص شرط قابلیّت هم آنچه لازم بود در خلال مطالب قبل گفته شد؛ بازخلاصه می کنیم که بعقیدهٔ مولوی نیزفعل فاعل مشروط بقبول واستعداد قابل است؛ وتأثیروتأثّر وفعل وانفعال بدون استعداد و قابلیّت ممتنع ومحال است؛اصل قابلیت‌را منکرنیست؛ چیزی که هست درحصول قابلیّت می گویدممکنات‌ازخودهیچ‌چیزندارند؛ وهرچه‌هست عطای واجب الوجود ومخلوق اراده ومشیّت الهی است.

مولوی می‌گوید همان‌طورکه وجود ممکنات معلول و آفریدهٔ مشیّت حقّ است؛ قابلیت و استعداد نیزکه ازتوابع ولوازم ذوات و ماهیّات موجودات است مخلوق و معلول اوست؛ با این تفاوت که مطابق عقیدهٔ اصالت وجود ، وجود مجعول بالذات است وماهیّات و قوابل‌و استعدادات معلول بتبع ومجعول بالعرض‌اند، و موافق‌اصالت ماهیّت،برعکس،پس‌بهرحال‌درست‌می آید‌که«شرط‌قابلیّت‌داداوست».

و بالجمله شخص عارف موحّد مذهبی مثل مولوی جز این نمی‌اندیشد؛ وغیرازاین نمی‌تواند معتقد باشد که جمیع اشیاء اعمّ از اعیان واعراض ؛ مخلوق ذات یکتای باری تعالی ، و معلول ارادهٔ واجب‌الوجودندجلّ شأنه وتقدست اسماؤه.

مسبب الاسباب من غیر سبب   به‌الوجود بالشراشر وجب

ازمّـة الامـور طـرّاً بیـده و الـکل مستمدة من مـدده[۱]

۳۱- عنایت حق بهتر از کوشش و مجاهدت سالك است

در بارهٔ جهد و کار و کوشش سالکان و راه نوردان طریق حق در عبادت وریاضت؛ و تأثیر آن در تهذیب نفس وتحصیل فضایل معنوی در فصول قبل بقدر کافی سخن گفتیم؛ اینك بعنوان مُکمّل ومتمّم آن بحث، بازیکی ازعقاید وافکارعالی عرفانی مولوی را که عرفای بزرگ دیگر نیز باآن همداستانند ذکرمی کنیم؛ بدین قرار که:

عنایت حق تعالی که‌ازمخزن فیض و کرم نامتناهی او بردل‌وجان سالك برسد، هزار بارازمجاهدت و کوشش خودآن سالك در طاعت و عبادت بهترو پُرمایه‌ترست؛ برای این که سالك را زودتر و سالم تـر و ومطمئن‌تر بسرمنزل مقصود می‌رساند؛ وپایهٔ بنای‌آن چندان محکـم و استوار است که باهیچ نیرویی خراب ومتزلزل نمی گردد؛ یعنی حربـهٔ فریب‌شیطان ونفس امّاره درآن‌کارگر نیست؛ برخلاف جهدو کوشش، وطاعت وعبادت که ازدستبرد وهم وشیطان وشایبهٔ هوای‌نفس وریـا و سُمعه‌مصون ودرامان نیست.

کسی که مشمول عنایت حق‌شد،مصداق همان بندهٔ مُخلص‌است (بفتح لام) که اززشتی‌ها پاك ومنزّه، واز اعمال سوء وفحشاء محفوظ

۱- بیت اول ازمنظومهٔ منطق و بیت دوم ازمنظومهٔ حکمت سبزواری‌است رحمة‌الله‌علیه.

ودرپناه عصمت حق است «کذلك لنصرف عنه‌السوء والفحشاءانه من عبادناالمخلصین: سورهٔ یوسف ج۱۲ آیهٔ ۲۴»؛ ولازمهٔ عصمت‌این‌است که شیطان فریب کار بربندهٔ مخلص دست ندارد «ولاغوینهم اجمعین الاعبادك منهم‌المخلصین: حجـرج ۱۴ یه۴۱»؛ بـرخلاف «مُخلِص» بکسرلام که گفته‌اند «المخلصون علی خطر عظیم»

زانکه مخلـص در خطـر باشد مـدام
تـا زخـود خالص نگـردد او تمـام

چونکه‌مُخلص‌گشت مُخلص باز رست
در مقـام امـن رفت و بـرد دسـت

نکتـه اینجاست کـه عنایت حق موقوف برمـوت ارادی است «موتوا قبل ان تموتوا»؛ وحصول این حالت نیز باز بسته بتوفیق و عنایت حق است ؛ یعنی درهرعنایتی دو عنایت موجود است؛ چرا که تخصیص عنایت بکسی، خود بسته بعنایتی دیگرست ؛ پس باین نتیجه می‌رسیم که آنچه‌دردهای باطنی‌وروحانی بشررا دوا می کند همان‌توجه وعنایت حق است؛ وهرچه هست همه کرم وعنایت اوست.

ذره‌یـی سایـه‌ی عنایت بهتـرست
از هزاران کـوشش طـاعت پرست

زانکه شیطان خشت طاعت برکند
گردوصد خشت‌است خود را ره کند[1]

۱ـخود ابتر کند: خ.

با عنایت او ندارد زهره‌یی
تابسازد خویشتن را بهره‌یی[1]

***

نیم ذرّه زان عنایت به بود
که ز تدبیر خرد سیصد رصد
ترک مکر خویشتن گیر ای امیر
پا بکش پیش عنایت خوش بمیر
این بقدر حیلهٔ معدود نیست
زین حیل، تا تو نمیری سودنیست

***

سِرّ موتوا قبل موت، این بود
کز پس مردن غنیمتها رسد
غیر مردن هیچ فرهنگی دگر
در نگیرد با خدای ای حیله گر
یك عنایت به ز صد گون اجتهاد
جهد را خوفست از صد گون فساد
و آن عنایت، هست موقوف ممات
تجربه کردند این ره را ثقات
بلکه مرگش بی عنایت نیز نیست
بی عنایت هان و هان جایی مایست

۱– این بیت را نیکلسون ندارد.

آن زمرّد باشد، این افعی پیر
بی زمرّد کی شود افعی ضریر

***

بارها گفته‌ایم، بازهم می گوییم که روح مولوی ازمنبع نبوّت و ولایت سیراب شده؛ ورشحات فکروقلم او، تراوشهای همان روح فیّاض است که تشنه کامان فیض را زلال معرفت وهدایت وارشاد می چشاند!

مولوی مخصوصاً به آیات قرآن کریم واحادیث مأثوره بیش از هرمأخذی توجه داشته؛ وسرمایه وروح فکروعقیدت اودربحث «جهدو عنایت» مستند بهمان تعلیمات عالیه و متّکی بهمان گنجینهٔ لایزال آسمانی است.

درقرآن کریم آیات بسیار درتشویق وترغیب انسان بجهد وسعی وارد شده است ازاین قبیل:

«یا ایها الذین آمنوا اتقوا الله وابتغوا الیه الوسیلة وجاهدوا فی سبیله لعلکم تفلحون: سورهٔ مائده ج۶ یه۳۵» و«لیس للانسان الاماسعی: النجم ج ۲۷ یه۳۹» و«لایُکلِفُ الله نفساً الاوسعها لها ماکسبت وعلیها ما اکتسبت: بقره ج ۳ یه۲۸۶».

درردیف آن آیات این قبیل آیات را نیز می خوانیم:

«انك لا تهدی من احببت و لکن الله یهدی من یشاء و هواعلم بالمهتدین: قصص ج ۲۰ یه۵۶» و«وقدمنا الی ما عملوا من عمل فجعلناه هباءً منثوراً: فرقان ج۱۹ یه۲۳»؛ و«ماعندکم ینفدوماعندالله باقٍ: نحل ج۱۴ یه ۹۶»؛ یعنی آنچه ازپیش شما باشد فانی و ناپایدار؛ و آنچه از پیش حق باشد باقی وجاودانی است.

پیدا است که جهد و کوشش از ماست ، و عنایت ازحق تعالی ؛ پس دست آخر بهمان نتیجه می‌رسیم که مولانا گفت

ذرّه ی سایه ی عنایت بهترست
از هزاران کوشش طاعت پرست

۳۲- تخلیه و تحلیه؛ یا پیراستن و آراستن

هدف اهل سیروسلوك در درجهٔ اوّل دوچیزاست: پیراستن و آراستن.

۱- مقصود از «پیراستن» و«پیرایش» تهذیب نفس است به زدودن و پاك کردن تیرگیهای زنگ رذایل اخلاقی و شهوات بهیمی و سبعی ازروح؛ وصیقلی کردن وصفادادن باطن بنورایمان؛ بطوری که آمادهٔ زیور فضایل نفسانی،ونقش‌پذیرصورعلمی ومعارف ربّانی‌باشد.

واین امر، یا این مرحله از مراحل سیر و سلوك را در اصطلاح عرفاتخلیه با خاء معجمه بمعنی خالی کردن وتهی ساختن ؛ وتجلیه باجیم منقوطه بمعنی جلادادن و صیقلی کردن می‌گویند که نتیجه و حاصل مصدرش تخلی و تجلی است؛ ومناسبت معنی لغوی با اصطلاحی واضح وروشن است.

۲- منظور از«آراستن» و«آرایش»، تحصیل کمالات و فضایل روحانی وتکمیل قوای نفسانی بملکات فاضله ومحاسن اخلاقی است؛ واین مرحله را دراصطلاح تحلیه با حاء بی‌نقطه می گویند که در اصل لغت نیز بمعنی آراستن وزیوربستن است ؛ ونتیجه و حاصل مصدرش تحلّی است.

این‌سه اصطلاح (تخلیه، تجلیه، تحلیه) یا(تخلّی،تجلّی،تحلّی)

بیك اعتبار حاکی از سه درجه یا سه مقام، وبیك اعتبار دو درجه ودو مقام ازمقامات ومنازل سیرو سلوك است؛ وپس از آنکه این مراحل پیموده‌شد، نوبت بمقام ومرحلهٔ فناء فی‌الله وبقاء بالله می‌رسد؛ که‌عبارت است ازسلب‌همهٔ‌تعیّنات وتشخصّات امکانی، ونیست شدن‌حصهٔ وجود مقیّد جزئی با حذف قیود، درهستی لابشرط مطلق؛ یا پیوستن قطرهٔ وجود شخصی بدریای بی‌کرانهٔ احدّیت واجب سرمدی.

واین مرحله راکه مقام توحید حقیقی و اتّصال بحقّ است بسه درجه ۱ــ محو ۲ــ طمس ۳ــ محق تقسیم کرده‌اند؛ که جمعی از عرفا و حکمای الهی آن را بترتیب ۱ ــ توحید افعال ۲ ــ توحید صفات ۳ــ توحیدذات تفسیرمی کنند؛ که‌درهرسه‌مرتبه‌مراد توحید حالی است‌نه توحید لفظی و مقالی.

واضح است که مرتبهٔ «تحلیه» وآراستن نفس بفضایل اخلاقی و معنوی؛ بعداز«تخلیه» وپیراستن باطن‌ازرذایل‌است؛امّادرتقدیم وتأخیر «تخلیه» و«تجلیه» بریکدیگر، جهات نظرواعتبارات فرق می کند؛ کلمات عرفا نیزدراین باره مختلف است؛ تا این حدّ که بعضی «تجلیه» با جیم را اولیّن مقام قبل از«تخلیه» و«تحلیه»؛ وبعضی آن را آخرین درجه بعد از«تخلیه» و«تحلیه» شمرده اند.

ونیزجمعی پای «شریعت» را نیز بمیان‌آورده و«تجلیه» راپیش‌از دو مرحلهٔ دیگربه وادی شریعت‌وامتثال اوامرونواهی شرعی‌اختصاص داده‌اند؛ وگروهی هرسه اصطلاح را مقصوربرمراتب ومنازل طریقت وسیروسلوك نموده‌اند.

آنچه ازهمهٔ احتمالات بیشتربذهن می نشیند؛ واز کلمات بسیاری

ازعرفا وصوفیه استنباط می‌شود، این است که اولاً هرسه اصطلاح مخصوص طریقت است؛ وسرمنزل «شریعت» برهمهٔ این مراحل و مقامات تقدّم مرتبتی‌دارد؛ وثانیاً «تخلیه»با خاء بر«تجلیه» با جیم مقدّم است؛ وثالثاً این که این دو امردرواقع متمّم و مکمّل یکدیگرند ؛ نه این که نظیر«تخلیه» و«تحلیه» دومقام و دو درجهٔ کاملاً جدا و ممتاز از یکدیگرباشند.

ازحکمای الهی متأخرحاجی‌سبزواری رحمة‌اله علیه جزو آن گروه است که «تجلیه» را بمعنی مرحلهٔ «شریعت» تفسیر کرده وآن را بردو مرتبهٔ دیگرمقدم داشته است

تجلیة تخلیة و تحلیة
ثمّ فنا مراتب مرتقیة

مَحْوٌ وطَمْسٌ مَحْقٌ ادر العملا
تجلیة لِلشرع ان یمتثلا

تخلیة تهذیب باطن یُعدّ
عن سوء الاخلاق کبُخل وحسَد

تحلیة ان صار للقلبُ الخَلیٰ
عن الرذائل الفضائل الحلیٰ

امّا برحسب ظاهرعقیدهٔ مشهورکه اشاره کردیم، تجلیه دنباله و مکمّل تخلیه می‌شود؛ وشاید ازهمین جهت است که پاره‌یی ازصوفیّه فقط بیکی ازاین دواصطلاح اکتفاکرده؛ پیرایش وآرایش سیر وسلوك را در دو کلمهٔ «تجلیه وتحلیه»؛ یا «تخلیه‌وتحلیه» خلاصه نموده‌اند.

و بنابراین چون هرسه اصطلاح را با یکدیگر ردیف کنیم ، در

تمثیل چنانست که «تخلیه» بمنزلهٔ شستن چرك وسیاهی از صفحهٔ کاغذ ، وزدودن زنگ است ازآهن؛ و «تجلیه» بمنزلهٔ مُهره کردن و مالیده و هموارساختن کاغذ، وپرداخت کردن وصیقل زدن آهن است، تاقلم برآن روان؛ وخط ونقش درآن چشم گیروخوش‌نما باشد؛ و«تحلیه» همچون خط نوشتن ونقش ونگاربستن برصفحهٔ کاغذ وآهن است.

ونیزباعتبار دیگرممکن است «تخلیه» با خاء معجمه رابه‌پیراستن دل‌ازجمیع ماسوی‌الله تفسیر کنیم؛ که جنبهٔ منفی حقیقت ذکرنفی‌واثبات یعنی مقام تحقّق «لااله» است.

و«تحلیه» با حاء بی‌نقطه را بمعنی اثبات ذات یگانـهٔ حق تعالی بگیریم؛ که مقام تحقّق روحانی است بمفهوم «الّاالله» و«الاّ هو»، و در رتبه طبعاً بعد ازنفی تخلیه است.

واین هردومقام مربوط بتوحید افعال وصفات وذات مـی‌شود ؛ یعنی‌هرسه مرتبهٔ‌توحید مندرج درحقیقت‌ذکرنفی واثبات «لااِلـٰه‌اِلاهو» است. اما «تجلیه» با جیم نقطه‌دار درمرتبهٔ سوم قرارمی گیرد که آخرین منزل فناء واتصال سالك است بحق؛ وتجلی وظهورحق درمظاهربشری، که جلوهٔ ظاهردرمظهرمی گویند.

علاوه‌می کنم که‌عبدالرزاق‌کاشی‌درمصطلحات‌الصوفیه وشمس‌الدین محمد لاهیجی درشرح گلشن‌راز اصطلاحات فوق را تفسیر کرده اند ؛ بطوری که ازبعضی جهات دریافت ما با آنهاکاملاً موافقت ندارد؛ واز بعضی جهات اتّفاق داریم.

***

هرچه‌هست بیشتراین‌اختلافات که اشاره شدلفظی است؛ درروح

معانی ومقاصد معنوی عرفانی تأثیرندارد؛ پایه و اساس مطلب همانست که‌دراولِ این مبحث گفتم؛اکنون بشرح‌عقیده ومسلك تصوّف مولوی نسبت بمقام تجلیه وتحلیه یا تجلّی وتحلّی می‌پردازم.

مولوی درطریقهٔ تصوّف‌واستکمال نفس وطیّ‌مدارج روحانی به «تجلیه» و«تخلیه»، بیشتر اهمیت می‌دهد تا به «تحلیه».

مولوی معتقد است که‌اساس‌کاروهدف عمدهٔ صوفی واقعی‌همان «پیراستن»است؛اومی گویدچون‌رنگ رذایل‌ازنفس انسان‌شسته وزنگ ناپاکیهاسترده شد، وروح صافی ومهذّب‌گردید؛ خود بخودمستعد و آمادهٔ فیض‌آسمانی و حصول کمالات و فضایل نفسانی؛ و نگارخانهٔ نقوش وصورعلوم ومعارف باطنی جاودانی می‌گردد.

بعبارت دیگر مولوی معتقد است که پیش ازآنکه سالك درخط تحصیل فضایل بیفتد وبنقش ونگارلوح وجود خود بپردازد؛بایدصفحهٔ باطن را صیقلی کند ؛ و تیرگیهای افکار واوهام فاسد بیهوده را از ذهن بشوید؛ وآلایشهای اخلاق زشت و خوهای ناپسند حیوانی را از درون خود بزداید؛ تا روح اوآیینه‌یی صافی وپاك‌گردد.

ودراین صورت است که قلب عارف صاحبدل ، وضمیر سالك واصل ، مشرق انوار، وتجلی‌گاه اسرار، و روشنگر آیات و آثارالهی می‌شود؛ ونقوش و صُوَرَ غیبی؛ و جمال شاهد معنوی در آن بخوبی نقش می‌بندد.

ودراین حال جان سالك درشهود ومکاشفهٔ حقایق امورواشیاء، مدد ازباطن می گیرد، ورازهای مکتوم حال وآینده بروی پیداوآشکار می‌گردد.

قصهٔ مری کردن[1]

رومیان و چینیان درعلم نقاشی و صورتگری

بهترین تمثیل مرام ومسلك مولوی دربارهٔ موضوع بحث، قصهٔ مِری کردن نقاشان چینی ورومی است با یکدیگر که درمجلّد اوّل مثنوی شریف آورده؛ وخلاصهٔ داستان این است که رومی ها باچینی ها درهنر نقاشی وصورتگری بحث و جدال می کردند؛ و هر کدام مدّعی بودند که از آن دیگردر آن هنرماهرتر واستادترند ؛ پادشاه وقت مقرّر کرد که درعمل امتحان بدهند

چینیان گفتند ما نقّاش تر
رومیان گفتند ما را کرّوفرّ
گفت سلطان امتحان خواهم دراین
کز شماها کیست در دعوی گزین[2]

چینی‌ها پیشنهاد کردند که یك خانه؛ یعنی مثلاً یك تالار بما، و یکی هم جداگانه به رومی ها اختصاص بدهند، تا امتحان بدهیم که کدامین درآن‌هنر برتروبهتریم.

سلطان بفرمود تا چنان کردند ؛ دو خانه بایشان دادند با این خصوصیت که درهامقابل‌یکدیگر بازمی‌شد

۱ــ مری با کسرمیم واشباع یاء: ممالهٔ «مراء» است از مصادر باب مفاعله، مرادف «مماراة» بمعنی مجادله ومنازعه درمباهات ومفاخرت برسرعلم و هنروامثال آن. هم‌چشمی وفضیلت‌فروشی.

۲ــ کزشما خودکیست دردعوی مبین: خ.

چینیان گفتند یك خانه بما
خاصه[۱] بسپارید و یك آن شما
بود دو خانه مقابل دَر بدَر
آن[۲] یکی چینی ستد رومی دگر

چینی‌ها انواع رنگها خواستند وازخزانهٔ سلطان گرفتند و بکار نقاشی ونگارگری خانه شدند؛ اما رومی‌ها هیچ نخواستند و تنها بکار زنگ زدودن وصیقلی کردن دیوارها پرداختند

چینیان صد رنگ ازشه خواستند
شه خزینه باز کرد آن تا ستند[۳]
هر صباحی از خزانه[۴] رنگها
چینیان را راتبه بود و عطا[۵]

***

رومیان گفتند نی‌نقش[۶] و نه رنگ
در خور آید کاررا جز دفع زنگ
در فروبستند وصیقل می‌زدند
همچو گردون ساده وصافی شدند

۱ـ خاص: خ.
۲ـ زان: نیکلسون.
۳ـ « پس‌خزینه‌باز کردآن ارجمند» ؛ «شه‌خزینه باز کرداندر پسند»:خ.
۴ـ خزینه : خ.
۵ـ بودازعطا: نیکلسون.
۶ـ نی‌لون: نیکلسون.

مولوی بمناسبت نقش ورنگ، بعالم رنگ وبی رنگی ، یعنی هستی و نیستی بسیط، یا وجود مطلق ومقید منتقل می‌شود، و دو بیت دراین معنی افاده می کند، آنگاه دنبال داستان را می گیرد

از دو صد رنگی به بیرنگی رهی است
رنگ چون ابر است و بی رنگی، مهی است

هرچه اندر ابر ، ضو بینی و تاب
آن زاختر دان و ماه و آفتاب

پس از آنکه هردو گروه چینی ورومی از کار بپرداختند، سلطان را بتماشا و بازرسی و قضاوت دعوت کردند؛ پادشاه نخست کار چینیان را دید؛ که نقش ونگارهای بس زیبا وشگفت انگیز بردیوارها کرده بودند، چندانکه درهنرنمایی هوش از سر می ربود؛ آنگاه بتماشای کار رومیان رفت. چون نوبت باین گروه رسید پرده‌ها را بالا زدند؛ آنچه نقش و نگار در نگارخانهٔ چینیان بود بهتر وروشن تر ودل انگیزتر بردیوارهای صیقلی شدهٔ آنها عکس انداخت چنانکه چشم را خیره می‌ساخت ؛ بدین سبب رومیان در امتحان بهتر از کار درآمدند

عکس آن تصویر و آن کردار ها
زد بر این صافی شده دیوار ها

هر چه آنجا بود، اینجا به نمود
دیده را از دیده خانه می‌ربود

مولوی پس ازذکر داستان منتقل بمقصود اصلی خود می‌شود و می گوید:

رومیان آن صوفیانند ای پدر[۱]

بی ز تکرار و کتاب و بی هنر[۲]

لیك صیقل کرده اند آن سینه ها

پاك ز آز و بُخل وحرص و کینه ها

آن صفای آینه وصف[۳] دل است

صورت بی مُنتها را[۴] قابل است

صورت بی صورتِ بی حدّ غیب

ز آینه‌ی دل تافت برموسی زجیب[۵]

گرچه آن صورت نگنجد در فلك

نی بعرش وفرش و دریا و سمك[۶]

ز آنکه محدوداست ومعدوداست آن

آینه‌ی دل را نباشد حدّ، بدان

عقل اینجا ساکت آمد یا مُضّل

زانکه دل بااوست، یاخوداوست دل

عکس هر نقشی نتابد تا ابد

جز زدل، هم با عدد هم بی عدد

۱– پسر: خ.

۲– نی‌زتکرارو کتاب ونی‌هنر: خ.

۳– لا شك: خ.

۴– کونقوش بی‌عدد را: خ.

۵– زآینه‌ی دل داردآن موسی بجیب: نیکلسون.

۶– نه بعرش و کرسی ونی برسمك: نیکلسون.

تا ابد هر نقش نو[1] کآید بر او
می‌نماید بی‌حجابی[2] اندر او

***

اهل صیقل رسته اند از بو و رنگ
هر دمی بینند خوبی بی درنگ
نقش و قِشر علم را بگذاشتند
رایت عین‌الیقین افراشتند
رفت فکر و روشنایی یافتند
بَرّ و بحر[3] آشنایی یافتند

***

مرگ کاین جمله ازاودر وحشت‌اند[4]
می کنند این قوم بر وی ریشخند
کس نیابد بر دل ایشان ظفر
بر صدف آید ضرر نی بر گهر

«صدف» کنایه واستعاره از تن، و«گوهر» مقصود جان است ؛ یعنی عرفا واولیای خدا ازمرگ نمی‌هراسند «الاان اولیاءالله لاخوف علیهم ولاهم یحزنون»؛ چه‌می‌دانند که آنچه‌فانی می‌شود جسم است؛ اماگوهرجان که حقیقت انسانست باقی است وبدین سبب زیان فناءو نیستی بجان که گوهر

۱ـ تا ابد نونوصور:خ.
۲ـ بی‌قصوری : خ.
۳ـ «نحر وبحر» ؛ «نهروبحر»؛ «بحرونحر»: خ.
۴ـ مرگ کز وی جمله‌اندر وحشتند:خ.

حقیقی انسان است نمی‌رسد.

باز دنبالهٔ وصف صوفیان اهل باطن وارباب‌علم لدنّی‌می گوید:

گر چه نحو و فقه را بگذاشتند
لیك محو و فقر را برداشتند

تا نقوش هشت جنّت تافته است
لوح دلشان را پذیرا یافته است

صد نشان ازعرش و کُرسی وخلا
چه نشان بل عین دیدارِ خدا[1]

این ابیات که درمباحث‌دیگرهم بمناسبت‌خوانده شد،مربوطست بمقدمهٔ همین داستان مری کردن ومفاخرت چینیان وروميان بایکدیگر

گر ز نام و حرف خواهی بگذری
پاك کن خود را زخودهین یکسری

همچو آهن ز آهنی بی‌رنگ شو
در ریاضت آینه‌ی بی زنگ شو

خویش‌راصافی کن ازاوصاف‌خود
تا ببینی ذات پاك صاف خود

بینی اندر دل علوم انبیا
بی کتاب و بی مُعید و اوستا

۱ــ دربعضی نسخ دوبیت است‌باین‌صورت:

برترند از عرش و کرسی و خلا
ساکنان مقعد صدق خدا

صد نشان دارند و محو مطلق اند
چه نشان بل عین دیدار حق‌اند

بی صحیحین و احادیث و رُوات
بل که اندر مشرب آب حیات

***

آن حقیقت را که در ابیات فوق و قصهٔ مزبور شنیدید مولوی با عبارات و بیانات مختلف مکرّر در مثنوی شریف گفته است.

ازجمله دردفترششم می گوید:

چون شنیدی شرحِ بحر نیستی
کوش دایم تا بر این بحر[1] ایستی
چونکه اصل کارگاه آن نیستی است
که[2] خلاو بی‌نشانست و تهی است
جمله استادان ، پی اظهار کار
نیستی جویند و جای انکسار
لاجرم استاد استادان صمد
کارگاهش نیستی و لا بود
هر کجا این نیستی افزونترست
کار حق و کارگاهش آن سرست
نیستی چون هست بالایین طبق
از[3] همه بردند درویشان سبق

ودرهمین زمینه دردفترپنجم نیزگفته است

۱ــ کوش تا دایم درین بحر: خ.
۲ــ کو : خ.
۳ــ بر : خ.

هستِ مطلق، کارسازِ نیستی است

کارگاه‌هست کُن، جز نیست چیست[۱]

بر نوشته هیچ بنویسد کسی

یا نهاله[۲] کارد اندر مَغرِسی

کاغذی‌جوید که‌آن بنوشته نیست

تخم کارد موضعی که کشته نیست

ای برادر موضع[۳] ناکِشته باش

کاغذ اسپید نا بنوشته باش

تامشرَّف گردی از نون والقلم[۴]

تا بکارد در تو تخم آن ذوالکرم

***

خود ازین پالوده نالیسیده گیر

مطبخی که دیده‌یی نادیده گیر

زانکه زین پالوده مستی ها بود

پوستین و چارُق از یادت رود

چون درآیدنزع ومرگ آهی کنی

ذکر دَلق و چارُق آنگاهی کنی

پیش از آن در دفتر سوم هم گفته است

۱ــ جز نیست نیست : خ ــ مراد نفی در نفی است.

۲ــ نهالی: خ.

۳ــ تو برادر موضعی: خ.

۴ــ ن والقلم: خ. ازرسم‌الخط مخصوص قرآن کریم پیروی شده‌است.

دل ز دانشها بشستند این فریق
زانکه این دانش نداند این طریق
دانشی باید که اصلش ز آن سرست
زانکه هرفرعی باصلش رهبرست
هرپَری، بر عرض دریا کی پَرد
تالَدُن علم لدنّی می‌برد[1]
پس چرا علمی بیاموزی بمَرد
کش بباید سینه راز آن پاك کرد
چون ملایك گوی لاعلم لنا
تا بگیرد دست تو علمتنا
گر در این مکتب ندانی توهِجی
همچو احمد پُرّی ازنورحِجی[2]
اندر آن ویران که آن معروف نیست
از برای حفظ گنجینه‌ی زری است
موضع معروف کی بنهند گنج
زین قبل آمد فرح در زیر رنج
اشاره بمثل یا شبه مثل معروف که گفته‌اند «الفرح تحت الترح»
چون دبیرستان صوفی زانُواست
حل مشکل را دو زانو جادو است

۱ــ پی برد: خ
۲ــ هجی بکسرهاء هوّزدرمصراع اول مماله «هجا» بمعنی تهجی حروف الفبا؛ وحجی درمصراع دوم بکسرحاء حطی مماله «حجی» بمعنی عقل وهوش است.

باز درهمین زمینه در مجلددوم مثنوی است:

چون‌نکردی‌هیچ‌سودی زین‌حیَل
ترك حیلت‌کن که پیش آید دُوَل
چونکه‌یك لحظه نخوردی بر،زفن
ترك فن گو ، می طلب رب‌المنن
چون مبارك نیست بر تو این علوم
خویشتن گولی کن و بگذر زشوم
چون ملایك گو که لا علم لنا
یا الهی غیر ما علمتنا

تنبیه و توضیح

مقصود اصلی مولوی از آن قبیل گفته ها که نمونه‌اش نقل شد این است که لاف دعوی و غرور علوم و هنرهای رسمی تحصیلی ، حجاب بصیرت معنوی و سدّ راه استفاضهٔ دانشهای تازه می‌شود ؛ خواه ازنوع دانشهای درسی وعلوم ومعارف ظاهری باشد؛ یادانشهای موهوبی و معارف حقهٔ باطنی الهی ؛ و منظور او اصل علوم و فنون درسی اکتسابی نیست.

آری همین غرور وپندار کمال است که انسان را از تکامل‌قوای علمی و عملی؛ و استفاده وکسب فیض ربانی که بوسیلهٔ نظر وصحبت اساتید و مشایخ تعلیم و تربیت و پیران ظاهر و باطن بطالبان مستحق می‌رسد باز می‌دارد ؛ و او را ابدالدهر در جهل مرکب که بالاترین

شکنجه و عذاب دوزخ روحانی است می‌گذارد.

ملاحظه کنید در همین علوم و ادبیات درسی اکتسابی؛ کسی از محضر استادان فن بخوبی فیض می‌گیرد و بهره‌مند می‌گردد که در خانهٔ جهل و سرمنزل شاگردی و طالب علمی نشسته باشد؛ یعنی خود را جاهل و مستحق تعلیم و استفاده بداند؛ نه این که از در تصلّف و باد بروت فضل نمایی در آید؛ یا مانند شیادان عالم‌نمای عوام فریب، با تمویه و دغلی بخواهد جهل باطنی خود را در پردهٔ تظاهر بعلم و دانش بپوشد؛ و دراین حال باتردستی وطـّراری چیزی ازاندوخته‌های علم وهنر استاد که عالم حقیقی است برباید؛ وچنان وانمود کند که آن را خود پیشتر می‌دانسته و از استاد بی نیاز بوده است!

بدیهی است که چون کسی با استاد بدعوی همسری وبحث و محاجه برخاست؛ و خود را از درس و تعلیم مستغنی نشان داد، طبعاً از فیض علم‌آموزی، و نعمت شفقت و دلسوزی استاد و اهتمام اوبیاد دادن دقایق علم و هنر بمستحقان حق‌شناس، محروم و بی‌نصیب خواهد ماند.

مثل این گونه اشخاص تدلیس‌کار، مثل بیماری است که بدعوی صحت و لاف تندرستی، مرض خود را از طبیب پنهان داشته باشد؛ پیدا است که در این حال توقع معالجه و تیمارداری پزشك، بی جا و نا بمورد است من در غزلی گفته‌ام

گردوا می‌طلبی‌دردطلب کن که‌طبیب

نرود بردر آن‌خانه که بیماری‌نیست

آنچه گفتیم دربارهٔ دانشها و هنرهای تحصیلی ظاهری بود؛ در

وادی فقر و سیروسلوك، و دستگیری و رهبری پیران ومشایخ طریقت و تکمیل معارف باطنی نیز حقیقت امر همان طوراست که در علوم ظاهری گفته شد ؛ بل که روح مطلب خیلی دقیق تر و حساس تر از مسائل فوق است .

اینجا باید پیش استاد تسلیم صرف باشند ؛ یعنی همهٔ داشته‌های خود را اعم ازعلوم و معارف ظاهری ، یا کمالات معنوی؛ حتی آنچه از قبیل کشف و شهود و کرامت وخرق عادت شمرده می‌شود ؛ همه‌را یك جاپیش پای استاد بریزند واز سرهمهٔ دانسته‌ها و خواسته‌های خود برخیزند؛ و تمام همّ وکوشش وقدرت وقوّت جسمی وجانی‌خود را معطوف خدمت و متوجه روحانیت استاد سازند؛ تا از مواهب ولایت و عنایت ، و پرتو تعلیم و تربیت او فیض بگیرند ؛ اما مطمئن باشند که‌آنچه بسالکان پاکباز داده می‌شود بمراتب گرانبهاتر و ارجمندتراز آن‌چیزهااست که‌سالکان‌ازدست داده باشند؛ ودرپایان‌کار کشف‌می‌شود که‌بردشان‌ازباخت، و گرفتشان ازداد،خیلی بیشتر وعالی تربوده است، و بالجمله

چون ملایك گوی لا علم لنا
تا بگیرد دست تو علمتنا

***

آفتی بدتر ز پندار کمال
نیست در راه کمال ای ذودلال

«فلمّا جاءتهم رسلهم بالبینات فرحوا بما عندهم من‌العلم وحاق بهم ما کانوا به یستهزؤن : سورهٔ غافر (= مؤمن) ج ۲۴ یه ۸۳»

باز تکرار می کنم که مقصود درهمه حال همان غرور و خودپسندی عالم نمایی‌است؛ نه‌حقیقت علم ودانش که خواه کسبی باشد و خواه موهوبی ، در همه حال و همه جا و پیش همه کس ممدوح و مرغوبست .

***

توضیح فوق را برای آن افزودم که مبادا اشخاص‌غافل‌جاهل خام طمع از ظاهر گفته‌های مولوی و امثال وی ، در اشتباه بیفتند ؛ و بترك تحصیل و کسب علم وادب درسی گفته، در انتظار علم لدنی موهوبی بنشینند تا بدرس وکتاب ومعید واستاد وآمد و رفت مدرسه نیازمند نباشند ، وازکار وکوشش دست بکشند و دربیغوله‌یی بخزند، بهوس این که پیغمبربشوند وعلوم‌انبیا دردل تاریك ایشان سرازیرشود!

باید متوجه باشیم که اکثر کلمات پخته سختهٔ عرفا از قبیل متشابهات‌است که باید تفسیر و تأویل آن را از خود آنها ، یا کسی که درروحانیت با آنها یکی‌است بخواهند .

معنی قرآن ز قرآن پُرس و بس
وز کسی کآتش‌زده‌است اندرهوس

پیش قرآن گشت قربانی و پست
تاکه عین روح او قرآن شده‌است

روغنی کو شد فدای گُل بکُل
خواه روغن‌بوی کن‌خواهی‌تو گُل

کسی که از هوی و هوسهای نفسانی بکلی وارسته و بروح قرآن پیوسته باشد ؛ در مقام ذکر و فؤاد با قرآن یکی‌است و در

حقیقت مدلول همان «ذکر» است که فرمودند: «فاسئلوا اهل الـذکر ان کنتم لاتعلمون : سورهٔ انبیا ، ج ۱۶ یه ۷» .

باید شنیده باشید که در واقعهٔ جنگ صفین ؛ آنگاه‌که سپاه معاویه بحیلهٔ «عمروعاص» قرآن بر سر نیزه‌ها کردند ؛ و باین تدبیر پای جمعی از یاران حضرت امام علی علیه‌السلام در میدان نبردسست گردید؛ علی علیه‌السلام فرمود «انا کلام‌الله‌الناطق»؛ چراکه‌آن حضرت روح قرآن و کلام‌الله ناطق مجسم ، و مدلول حقیقی و مصداق تام و تمام «امام مبین» بود ؛ که درسورهٔ «یس، ج۲۲» قرآن کریم می‌خوانید «وکل شیئ احصیناه فی‌امام مبین».

باری تأویل آیات، متشابهات قرآن کریم را « هوالذی انزل علیك‌الکتاب منه آیات محکمات هن ام‌الکتاب و اخر متشابهات : آل عمران ج۳ یه۷»[۱] جز خود صاحب کتاب ؛ یا کسی که در اوفانی، و با او درتجلی متصل و متحد شده باشد هیچ کس آگاه نیست.

***

ملخّص مقال این که غرض اصلی مولوی از نکوهش علوم و فنون رسمی ؛ و امثال این عبارات که «این علوم بر تو مبارك نیست» و«سینه را از این علوم باید پاك کرد» ؛ و «موضع ناکشته و کاغذ سپید نابنوشته باید بود» ؛ همان دعوی و لاف و غرور دانشمندی و خرسند بودن بهمین مایه از مکتسبات درسی و آموخته های کتابی است ؛ نه

۱– دربارهٔ این آیه تحقیقی درتفسیر مثنوی «دز هوش‌ربا» نوشته‌ایم که چون طبع شده و بدسترس همه‌کس است آن را اینجا تکرار نکرده‌ایم .

نفس علوم و معارف اکتسابی؛ که اتفاقاً خود مولوی فرد شاخص گروه علما و تحصیل کردگان زمان خود بود؛ اکثر اصحاب ومشایخ طریقت وی؛ مانند سید برهان‌الدین محقق ترمدی وشمس‌الدین تبریزی وحسام الدین چلبی همه عالم تحصیل کرده بودند.

پدرمولوی نیز در اسم و مسمی هر دو بحقیقت «سلطان‌العلماء» بود؛ فرزندان مولوی نیز همه در تحت تربیت و رهبری وی بکسب علوم و فنون درسی بحثی روزگار گذرانده بودند؛ اما چنان شرط بود که دانسته‌های مدرسه، سد راه دانشهای معنوی، وحجاب عقل وروح ایشان در توجه بمعارف حقهٔ الهی نباشد.

مولوی با این که در علوم ظاهری و تبحر در همهٔ شعب فنون و معارف اسلامی سرآمد اقران واکفاء خود بود، در حضور «شمس تبریزی» چنان می‌نشست که گفتی بویی ازاین علوم بمشام اونرسیده، وحرفی از «الف بی تی» نخوانده بود[1]؛ ذره‌وار گرد آفتاب وجود «شمس» می‌گشت؛ و بپرتو عنایت وتوجه اوچشم‌دوخته، دانش و دین وآیین همه را ازوی می‌جست واو را درجمیع امورظاهر وباطن و احکام قلب وقالب پیشوا و مقتدای خود می‌شناخت.

همین مولوی است که در تعریف علم، و تحریض و تشویق مردم بتحصیل همین علوم و فنون رسمی می‌گوید:

خاتم ملک سلیمان است علم
جمله عالم صورت وجان است علم

۱ــ رجوع شود به «مقالات شمس» که در چند موضع مولوی را باین صفات که در متن اشاره کرده‌ایم ستوده است.

آدمی را زین هنر بیچاره گشت
خلق دریاها و خلق کوه و دشت

***

هم سؤال از علم خیزد هم جواب
همچنان که خار وگـُل ازخاك و آب

***

صد هـزاران فضل دارد از علـوم
جان خود را می ندانـد این ظلوم

درمباحث پیش هم دراین باره صحبت کردم، و پاره‌یی ازهمین ابیات راباگفته‌های دیگر مولوی که مربوط بهمین زمینه است خواندم؛ همه را تکرار نمی کنم ؛ همین قدر می گویم کاملترین و رسیده تریـن مردان راه حق ، کسی است که همچون مولانا در مرحلهٔ علوم ظاهـر متوقف نمانده و به آموخته‌ها واندوخته‌های درس و کتاب قانع‌نشده؛ بل که ازاین درجه‌ترقی کرده تابعلوم‌باطن وسرمنزل ابدال واولیای حق رسیده ؛ از آن مرتبه نیز بالاتر رفته تا بمقام باطن باطن که لنگـرگاه عشق و فنا و اتصال بحق باشد پیوسته است [۱]

***

وانگهی باز بهمان گروه جاهل‌طماع تن آسان می گویم رسیدن بمقام‌اولیا ودست‌یافتن‌بمرتبتی که بی واسطهٔ معلم و کتاب ازخزانهٔ غیب فیض‌بگیرند کار سهل و راه هموار آسانی نیست؛ و باین زودیها دست

۱ــ رجوع شود بمقدمهٔ کتاب ولدنامه.

نمی‌دهد؛ خیلی ریاضت و مشقت و ازخودگذشتگی و صبر وبردباری لازم دارد ؛ دست آخر هم موقوف برعنایت و عطیهٔ خاص الهی است.

خلاصه این که اگر باین فکر باشند که از رنج درس و مدرسه وکتاب آسوده باشند ؛ باید بدانند که فکر ایشان بکلی غلط و ناصواب است ، زیرا که اولین شرط لازم آن مرتبت که روح انسانی قابل اشراق انوار معنوی، و لایق کشف و شهود حقایق روحانی باشد، صفای ضمیر و تخلیه و تحلیهٔ اخلاق است که شرح آن گذشت ؛ ومؤونهٔ این ریاضت هزار بار سنگین تر و طاقت گدازتر ، و محصولش بسی دیریاب‌تر و دیررس‌تر از کار طالب علمی و زحمت تحصیل مدرسه وهنرکده است. تا شما را برای چه کار وکدام راه ساخته باشند «لکل عمل اهل»

مقایسهٔ تحصیل مدرسه با تهذیب اخلاق

کسی که راه مدرسه و ریاضت تهذیب نفس هر دو را رفته ، و طعم هر دو را چشیده باشد ، بیقین می‌داند و انصاف می‌دهد که چندین سال رنج تحصیل ومشقت درس و بحث مدرسه کشیدن؛ وبقول معروف سالیان دراز دود چراغ خوردن وسینه بحصیر مالیدن؛ تا رسیدن بدرجهٔ اجتهاد و تبرز استادی در علوم و فنون رسمی ، هزاربار آسانتر وسهل‌ترست ، تا ریشهٔ یکی از شهوات پست حیوانی ، و یکی از خوهای فاسد زشت نفسانی را از سرزمین طبع کندن و بجای او نهالی تازه‌از فضایل اخلاقی نشاندن ؛ و این امر در دشواری بحدی است که گاهی

جنبهٔ بشریت و از پیش خود در هدایت و معالجهٔ نفوس شریر اصلاح ناپذیر کاری از پیش نمی‌رود؛ و ازحق تعالی این‌گونه خطاب می‌شنوند که پیغمبراکرم ما شنید:

«انـك لاتهدی مـن احببت ولکن‌الله یهـدی من یشاء و هواعلم بالمهتدین : سورهٔ قصص ج ۲۰» ؛ «افانت تسمع‌الصم اوتهدی‌العمی و من‌کان فی ضلال مبین : زخرف ج ۲۵» ؛ «انك لاتسمع‌الموتی ولا تسمع‌الصم‌الدعاء اذا ولوا مدبرین وما انت بهادی العمی عن ضلالتهم ان تسمع الا من یؤمن‌بآیاتنا فهم مسلمون : سورهٔ نمل ج ۲۰» ؛ «لیس علیك هدیهم ولکن الله یهدی من یشاء : بقره‌یه ۲۷۲».

دست آخر باین نتیجه می‌رسیم که زمام اختیار نفوس و تغییرو اصلاح اخلاق انسانی در ید قدرت و مشیت ذات یکتای الهی است که بصفت «مقلب‌القلوب والابصار» و«یبدل‌الله سیئاتهم حسنات» ممتاز است یا کسی که در اثر فناء و اتصال بحق‌کسب آن قدرت کرده که مظهر«مقلب القلوب» شده‌باشد.

اما این که سلب قدرت و اهلیت هدایت و ارشاد خلایق حتی‌از رسولان اولوالعزم شده؛ بدو جهت است؛ یکی همانطور که اشاره‌شد از جنبهٔ بشریت و حیثیت نبوت تشریعی تبلیغی انبیاء که وظیفهٔ پیغامبری و تبلیغ‌احکام الهی است «فان اسلموافقدا هتدوا و ان تولوا فانما علیك البلاغ : آل عمران یه ۲۰» ؛ «و جعلناهم ائمة یهدون بامرنـا : انبیاء : ج ۷یه ۷۳» . جهت دیگرش این است که همهٔ خلایق شایستگی‌ارشاد و تغییر صفات رذیله و تبدیل مزاج روحانی بکوچهٔ بن بست استحاله و امتناع عـادی یا عقل عرفی می‌رسد ؛ تاآنجاکه از انبیای عظام نیز از

هدایت ندارند؛ گروهی از خلق ذاتاً طعمهٔ دوزخ و مستحق ضلالت و عذاب باشند «ولقد بعثنا لکل امة رسولاً ان اعبدوا الله واجتنبوا الطاغوت فمنهم من هدی الله ومنهم من حقت علیه الضلالة: سورهٔ نمل ج ۱۴ یه ۳۷»؛ «فریقا هدی و فریقاً حق علیهم الضلالة :اعراف».

و استحقاق گمراهی و عذاب درونی اقتضای ذاتی آن گروه باشد ؛ نه بداین سبب که از طرف خالق ومعطی وجود ، ظلم وجور وزور رفته باشد ؛ بل که هر موجودی همان طور که مقتضای ماهیت وسرشت ذاتی غیرقابل تخلف اوست خلق شده ؛ چنانکه در آیهٔ شریفهٔ سورهٔ اعراف «و لقدذرأنا لجهنم کثیراً من الجن والانس لهم قلوب لایفقهون بها ولهم اعین لایبصرون بها ولهم اذان لایسمعون بها اولئك كالانعام بل هم اضل اولئك هم الغافلون : ج ۹ یه ۱۷۹» و امثال آن بدان نکته اشاره رفته است .

و اقتضای ذاتی ماهیات چنانست که در مثل اگر خرما کاشتی لازمهٔ ثمرش شیرینی است ؛ و اگر حنظل کاشتی لازمه‌اش تلخی است؛ اگر عدد چهار آوردی مقتضی ذاتش زوجیت است ؛ و اگر عدد پنج آوردی اقتضای ماهیتش فردیت است .

توقع این که حنظل شیرین باشد وخرما تلخ توقع انقلاب ماهیات و سلب خواص ذاتی است از اشیاء ؛ بدان مثابه که مثلاً بخواهی عدد چهار فرد باشد ، و عدد پنج زوج !

پیش از این هم گفتیم که جعل مرکب در ذاتیات نیست ؛ بیش از این در این مسأله بحث و مکث نمی کنم «در خانه اگر کس است یك حرف بس است» !

اما این که در پاره‌یی از آیات شریفهٔ قرآن کریم می‌خوانیم که اگر خدا می‌خواست همه کس را هدایت می کرد درمقام توحید ذات و مشیت و قدرت ذاتی ، و مرتبهٔ قضای اجمالی و تجلی ذات للذات‌است، نه درمرحلهٔ فعل وتجلی فعلی ومقام قدر وارادهٔ تفصیلی.

در مقام اول می‌گوید « ولوشاءالله لهدیکم اجمعین : نحل ج ۱۴ یه ۱۰» ؛ «بل‌لله الامرجمیعاً افلم ییأس[1] الذین آمنوا ان لویشاءالله لهدی الناس جمیعاً : رعد ج ۱۳ یه ۳۱»

و در مقام دوم می‌گوید «انك لاتهدی من احببت» و «ان‌الذین حقت علیهم کلمة ربك لایؤمنون: یونس ج ۱۱ یه ۹۶» و«ولکن‌حقت کلمة العذاب علی‌الکافرین : زمرج ۲۴ یه ۷۱» و«افمن حق علیه کلمة‌ـ العذاب افانت تنقذ من فی‌النار : زمر یه ۱۹».

نبوت تشریعی و ولایت تصرفی

گفتیم که سلب قدرت واهلیت‌تبدیل نفوس وارشاد همهٔ‌طوایف خلق از حضرت رسول اکرم ناظر بجنبهٔ بشریت و نبوت تشریعی تشریفی است ؛ اما ازجنبهٔ ولایت تصرفی تصریفی همانست‌که هم‌در خطاب بوی فرموده‌اند « مارمیت اذرمیت ولکن‌الله رمی» و « ان‌الذی یبایعونك انما یبایعون‌الله یدالله فوق ایدیهم : فتح ج ۲۶ یه ۱۰» و «قل ان‌کنتم تحبون‌الله فاتبعونی یحببکم‌الله و یغفرلکم ذنوبکم: آل‌ـ عمران ج ۳ یه ۳۱» .

یعنی درمقام‌ولایت‌که مرتبهٔ‌اتصال بحق‌است، دست اودست‌حق

۱ـ در بعض قراءات «افلم یأیس» .

واراده و قدرت او اراده و قدرت حق باشد.

وهمچنین است سایر انبیای عظام که علاوه برمقام تشریع، دارای مرتبهٔ ولایت نیز باشند همانطور که رسول اکرم ما بود صلی‌الله علیه‌و آله و سلم.

و درفصول قبل دانستیم که اولیامظهرقدرت حق درتقلیب قلوب و تبدیل سیئات باشند، و در اثر پیوستگی بکانون قدرت و ارادهٔ حق دارای قدرتی شده‌اند که قلوب خلق در دست ایشان همچون موم نرم است؛ پرتو همت ونظر ایشان سنگ را مبدل به در ثمین، و زهر را مستحیل بشکر و انگبین می کند؛ و آنچه در نظر ما محال می‌نماید در پیش ایشان ممکن می‌شود

شیخ فعال است بی آلت چو حق
با مریدان داده بی گفتی سبق
دل بدست او چو موم نرم، رام
مُهر او گه ننگ سازدگاه نام

***

اندر این یم ماهیان پر فنند
مار را از سحر ماهی می کنند
بس مُحال ازتاب ایشان حال شد
نحس آنجا رفت و نیکوحال شد
زهر آنجا رفت و شکر شد یقین
سنگ آنجا رفت و شد دُر ثمین

***

اولیا را هست قدرت از اله
تیر رفته باز گرداند ز راه

اهمیت مکتب تصوف و عظمت اقیانوس فکر مولوی

ازاین‌مقدمات که شنیدید بازدریچه‌یی پیش چشم‌شما بازمی‌شود و عظمت مولوی را می‌بینید و با اهمیت مکتب تصوّف و اقیانوس بی‌کران فکر او آشنا می‌شوید که همه عقده‌ها و احوال روحی وعقاید و افکار بشررا وارسی وزیرورو کرده؛ وآخرین‌دوای دردهای روحانی راکه بهتر و برتر از آن متصور نیست کشف نموده است.

مولوی خوب تشخیص داده بودکه در تبدیل مزاج روحانی و اصلاح نفوس بشری از علم و عقل و زهد و عبادت و امثال آن هیچ کدام‌کاری ساخته نیست؛ وگره‌آن مشکلات و دیگرمعماهای روحانی بشر هرچه هست، تنها از عشق و نیستی هستی سوز «موتوا قبل ان تموتوا» بازمی‌شود و بس؛ و از این جهت فریاد می‌زندکه

آزمودم مرگ من درزندگی است
چون‌رهم‌زین‌زندگی پایندگی‌است

اقتلونی اقتلونی یاثقات
ان فی قتلی حیاتاً فی حیات

***

داندآن‌کونیك بخت ومحرم‌است
زیرکی زابلیس وعشق‌ازآدم‌است

عشق چون کشتی بود بهرخواص
کم بود آفت ، بود اغلب خلاص

***

عشق جوشد بحر را مانند دیگ
عشق ساید کوه را مانند ریگ
عشق بشکافد فلك را صد شکاف
عشق لرزاند زمین را از گزاف

***

پوزبند وسوسه عشق است و بس
ورنه ازوسواس کی‌رسته‌است کس

***

عاشقان را کار نبود با وجود
عاشقان را هست بی سرمایه سود
بال نی و گرد عالم می‌پرند
دست نی و گو ، زمیدان می‌برند
عاشقان اندر عدم خیمه زدند
چون‌عدم یك رنگ ونقش واحدند

***

هیچ کس را تا نگردد او فنا
نیست ره در بارگاه کبریا
هست معراج فلك این نیستی
عاشقان را مذهب و دین نیستی

***

پس چه باشد عشق ، دریای عدم
در شکسته عقل را آنجا قدم
کاشکی هستی زبانی داشتی
تا ز هستان پرده‌ها برداشتی
هر چه گویی ای دم هستی از آن
پردهٔ دیگر بر او بستی بدان

ضمیر اشاره «از آن» به عشق و دریای عدم بر می گردد ؛ یعنی چون‌عشق دریای عدم است که نهایت و پایان ندارد؛ وجودهای محدود قادر بروصف وتعریف عشق نیستند، واگرچیزی بگویند بیشتر برابهام و تیره‌شدن آن حقیقت‌روشن می‌افزایند و پرده‌یی دیگر بر پرده‌های آن‌می‌بندند.

هرچه گویم عشق را شرح و بیان
چون بعشق آیم خجل باشم از آن
عقل درشرحش‌چوخردر گل بخفت
شرح عشق وعاشقی هم عشق گفت
آفتاب آمد دلیل آفتاب
گر دلیلت باید از وی رو متاب

***

پس‌سقام عشق، جان صحت است
رنجهایش حسرت هر راحت است
ملك دنیا تن پرستان را حلال
ما غلام ملك عشق بی زوال

پایان قسمت اول